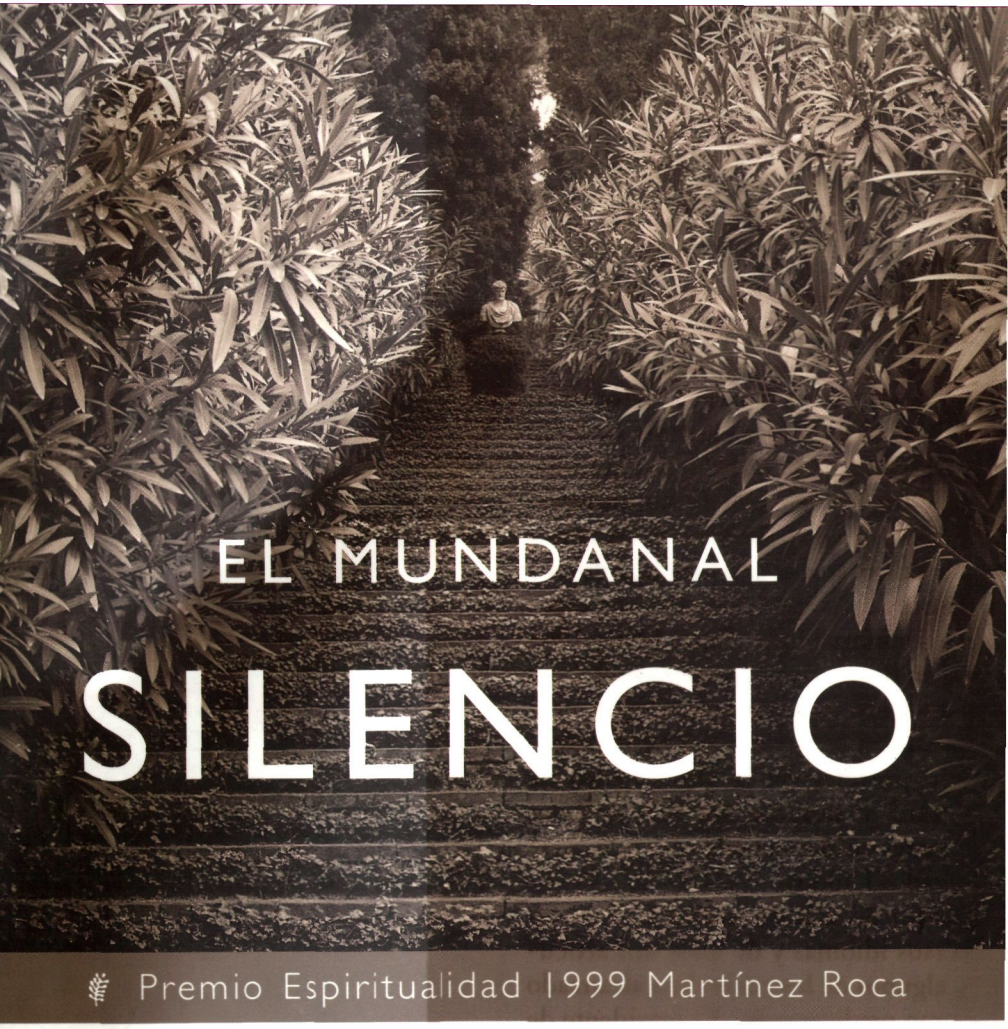

EL MUNDANAL SILENCIO

Premio Espiritualidad 1999 Martínez Roca

RAIMON PANIKKAR

Raimon Panikkar

El mundanal silencio

Una interpretación del tiempo presente

El jurado del Premio Espiritualidad 1999, convocado por Ediciones Martínez Roca y compuesto por Ana María Matute, Fernando Sánchez Dragó, Luis Racionero, Ramiro A. Calle y José María Calvín, acordó conceder el galardón a esta obra.

Ediciones Martínez Roca

Diseño cubierta: Compañía de Diseño
Foto cubierta: © Roger Velázquez

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

© 1999, Ediciones Martínez Roca, S. A.
© 1999, Raimon Panikkar
Enric Granados, 84, 08008 Barcelona
Primera edición: Septiembre de 1999
ISBN 84-270-2490-8
Depósito legal B. 39.434-1999
Fotocomposición: Fort, S. A.
Impresión: A & M Gràfics, S. L.
Encuadernación: Argraf Encuadernación, S. L.

Impreso en España – Printed in Spain

na saṁsārasya nirvāṇat kiṁcid asti viśeṣaṇam,
na nirvāṇasya saṁsārāt kiṁcid asti viśeṣaṇam.[1]

«no hay ninguna diferencia entre lo secular y lo sagrado,
no hay ninguna diferencia entre lo sagrado y lo secular.»

Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
So du nur selber nicht machst einen Unterscheid.[2]

«El tiempo es como la eternidad y la eternidad como tiempo,
a no ser que tú mismo hagas la diferencia.»

1. Nāgārjuna, *Mūla-madhyamaka-kārikā*, XXV, 19.
2. Angelus Silesius, *Der cherubinischer Wandersmann*, I, 47.

Índice

Prólogo 13

I. *Secularidad sagrada*
Una mutación histórica 21

Introducción 21
1. Secularidad 26
a) La secularización 26
b) El secularismo 27
c) La secularidad 27
Orígenes de la secularidad sagrada 28
Etimología 29
Descripción 31
Experiencia del tiempo 32
La confianza cósmica 37
Secularidad y modernidad 38

2. *Secularidad sagrada* 41

Lo sagrado 42
Lo sagrado, lo secular y lo profano 43
Secularismos sagrados 44
Las dos concepciones de lo sagrado 48
a) La concepción dualista 49
b) La concepción no dualista 50
Descripción de la secularidad sagrada 51
Secularidad santa 52
La trascendencia inmanente 54
La lección de la historia de las religiones 56
El redescubrimiento de lo sagrado 60

3. *El desafío de la secularidad para las religiones tradicionales* 61

La sacralidad de lo secular y la secularidad de lo sagrado 62
El impacto cósmico del presente político-histórico . . 64
La pérdida de la orientación cosmológica 66
El universo construido por el hombre 69
El destino del hombre es el objeto de la religión 71

Interludio 75

II. *La secularización de la hermenéutica*
El caso de Cristo 77

1. *Un doble ejemplo* 79

a) Jesucristo, Hijo de Dios 79
i) El trasfondo trinitario 81
ii) El trasfondo antropológico 83
b) Jesucristo, Hijo de Hombre 84
i) El trasfondo tradicional 84
ii) El trasfondo moderno 85

2. *Un triple problema* 89

a) La hermenéutica secularizada 90
i) La hermenéutica 90
ii) La hermenéutica sagrada 90
iii) La hermenéutica profana 92
iv) La hermenéutica secular 93

b) La hermenéutica de una hermenéutica 97
i) La vía de la traducción 100
ii) La vía de la complementariedad 102
iii) La vía de la equivalencia 106
iv) La vía de la crítica trascendental 111

c) La permanencia del símbolo 119

Epílogo 125

Lista de abreviaturas 131
Bibliografía 133
Notas 155

Prólogo

¡Qué transformada vida
la del que encuentra el mundanal silencio,
y crea la escondida
senda, por donde van
aquellos sabios que en mundo están!

El último Emperador de Occidente, en cuyo imperio no se ponía el sol, descubrió que su sol caminaba hacia el ocaso y se retiró al monasterio de Yuste. Un joven y genial fratre agustino compuso una oda (entre 1556 y 1557), aunque posiblemente la retocase más tarde.

Empieza así:

«¡Qué descansada vida
la del que huye del mundanal ruido,
y sigue la escondida
senda, por donde han ido
los pocos sabios que en mundo han sido!»

Sería jactancia ridícula querer imitar al príncipe de los poetas españoles del renacimiento, al santo y erudito fray Luis de León:

> «El aire se serena
> y viste de hermosura y luz no usada,
> Salinas, cuando suena
> la música extremada
> por vuestra sabia mano gobernada.»

Las páginas que siguen quisieran decirles a los Franciscos Salinas de nuestros días que la música de las esferas también puede resonar fuera del ocaso de Yuste, porque la «hermosura» de la «luz no usada» puede resplandecer en cada nueva aurora si somos capaces de operar la transfiguración alquímica a la que alude el plagio descarado de quien nos conminaba con retóricas preguntas:

> «... ¿O no te cabe
> en puño tan estrecho
> el corazón que sabe
> cerrar cielos y tierra con su llave?»

a lo que el plagiario responde:

> Sí que me cabe
> *abrir* cielos y tierra con mi llave.

Se comprende, es más fácil «huir del mundanal ruido» que descubrir «el mundanal silencio»; es más seguro «seguir» una senda que crearla; es más factible «cerrarse» que «abrirse». El riesgo es grande, pero la alternativa, después de estas últimas cuatro centurias, que aún llamamos «siglos», es el desmoronamiento del proyecto titánico del hombre de construir él solo un mundo artificial. *Samsāra* es *nirvana* si sabemos forjarnos la llave que nos abre el tiempo a la eternidad. *Sacred secularity* era el título de un estudio mío inédito hace más de un cuarto de siglo.

Este no es tanto el lema de este libro como la tarea de nuestro incipiente siglo, precisamente porque estamos llegando a los últimos estertores del «furibundo Marte», para citar de nuevo a nuestro poeta. El paso de una cultura de la guerra a una cultura de la paz es algo más que un cambio de paradigma cultural, porque la paz, que es siempre nueva y renovada, no tiene modelo. ¡Cuántas guerras se han llevado a cabo para implantar nuestros modelos de paz!

La transformación aludida la hemos ya apuntado en los versos introductorios. No se trata de huir del mundo sino de transfigurarlo, que es algo más que redimirlo: es resucitarlo. Hay que «encontrar» el silencio y «crear» la senda. El descubrimiento de la *secularidad sagrada* nos parece ser el catalizador para que la transformación no sea sólo un cambio de vestido, una nueva moda. Hablamos de una mutación histórica. La tarea no es fácil, aunque fascinante.

«Hacer de la necesidad virtud» no es ningún vicio. Pero esta operación implica una conversión de la misma necesidad, que por este hecho pierde su necesidad. Si se convierte en virtud, la necesidad se vuelve libre. La virtud es tal porque es una fuerza que nos hace libres. No se nos puede forzar para ir al cielo, no sería cielo.

El hombre moderno vive en un mundo ruidoso. La contaminación acústica no se manifiesta solamente en los decibelios inquietantes de la jaula tecnocrática que la llamada modernidad y post-modernidad parecen no poder o no querer eliminar. Se manifiesta también en la trepidación interior del ciudadano de nuestros días, que cree tener que «trabajar» (algo distinto del vivir y cooperar a la vida del universo) para justificar su existencia.

Este estudio no predica un retraimiento intimista. En rigor no predica nada, y desde luego no propone taparse los oídos con la cera de una pseudo-espiritualidad para no oír los chillidos crecientes del «mundanal ruido». Al contrario, invita a la transformación aludida de la supuesta «necesidad» de la maquinaria ruidosa de la llamada «vida» moderna aguzando más los sentidos para sentir (en todos sus sentidos) la música de las esferas, que al parecer oían nuestros antepasados, y empezar así la metamorfosis sugerida. Para ello no hay recetas ni técnicas. Quien no oye (siente y presiente) el mundanal silencio no resistirá la tentación de apagar los gritos de la ciudad con un ruido aún mayor.

¿Utopía? Ciertamente, pues este «topos» no existe (aún), aunque insiste en salir a la superficie cual raíces nuevas del humus humano y no de los detritos artificiales de una civilización que ha hecho de la «civitas» una mega-máquina en la que sólo el experto puede moverse. El cambio de siglo nos invita a un auténtico cambio de *saeculum*, nos invita a transformar el siglo, el mundo (que por parecer «provisional» se despreciaba o nos aferrábamos a él adorándole con frenesí), en un *saeculum* que por ser la «fuerza vital» de la misma realidad pertenece a nuestra naturaleza más profunda. El *saeculum* es el cuerpo de la Divinidad, dicen muchas

tradiciones, «fuerza vital de las cosas» sugiere la etimología.

La transformación del bullicio en silencio, de la bullanga del burbujeo de la ebullición trepidante, en el acallamiento de los ruidos externos e internos pertenece al arte de vivir, esto es, a la sabiduría.

«Los pocos sabios que en el mundo han sido» huían del «mundanal ruido» ya que, en última instancia, despreciaban este mundo porque lo consideraban efímero y no tempiterno. No habían descubierto la *secularidad sagrada*, con honrosas y poderosas excepciones que, aunque sosteniendo al mundo, no influyeron en las formas exteriores de la civilización dominante y dominadora.

Muchos poetas lo han cantado, la mayoría de artistas lo han sentido y algunos santos lo han vivido. Pero toca al filósofo hablar en prosa, esto es, «andar hacia adelante» (*prosus* [*prorsus*] y no *versus*) y llegar hasta las raíces para que luego puedan brotar troncos, producir frutos y dar flores. La tarea del lector es la de regar con el agua de la lectura la tierra al parecer árida del filósofo y así también colaborar al común quehacer humano.

Este libro se compone de dos capítulos muy diferentes.

El primero trata de presentar una visión del mundo en la que sin negar la posible trascendencia de lo divino, se acentúa la inmanencia de lo sagrado en las mismas entrañas de la mundanidad. Por demasiado tiempo la bien o mal llamada religión se ha presentado como religándonos con un Ser trascendente a expensas de la inmanencia del Ser en los se-

res, provocando así la escisión del ser del hombre con el Ser de toda la realidad. La defensa de la sacralidad del mundo se presenta como la «religación» de estos dos campos, sin confundirlos, sin embargo. La crisis de una religión ultramundana no se resuelve con la absorción de lo mundanal en la divinidad ni con la confusión entre lo divino y lo mundano, sino con el reconocimiento y la experiencia de la intrínseca relación de estas dos «dimensiones» de la realidad en el mismo hombre, punto de encuentro de cielo y tierra, que denominé la intuición cosmoteándrica (o teantropocósmica).

El segundo capítulo podría interpretarse en sede académica como ofreciendo un fundamento filosófico al pluralismo, pero dentro del marco de este libro representa la aplicación del primer capítulo al caso particular de una interpretación secular de la figura de Cristo. Con ello no se desvirtúa (anonada, aniquila, vuelve vacía...) la Cruz de Cristo (I Cor. I, 17), sino que por el contrario se profundiza y expande aquel mismo anonadamiento del Maestro de Nazareth (Flp. II, 7). Pero este libro no trata de teología cristiana, sino que se esfuerza en comprender el espíritu de nuestra época que hemos caracterizado como secular.

Un tercer capítulo debe completar este libro. Se trata de las consecuencias prácticas de este espíritu secular en la vida cotidiana; pero éstas hay que vivirlas más que escribirlas. Es una invitación al lector y le remitimos a varios escritos sobre el tema tanto de otras plumas como de la propia.

Repito lo dicho en otros escritos que tanto las citas como las palabras originales de otros idiomas no son prurito de erudición sino afán de educación. El próximo milenio no

puede permitirse por más tiempo la ideología colonialista que cree que una sola cultura (y lengua en consecuencia) pueda representar la totalidad de la experiencia humana. Este provincialismo cultural es acentuadamente manifiesto en las publicaciones españolas tanto de la Península como de Ultramar, con honrosas excepciones, afortunadamente.

Repito también que un libro no es un periódico. Son estilos distintos y ambos necesarios. Pero si la gestación de este estudio ha requerido medio siglo, su digestión exige también una lectura atenta y reposada. Los partidarios del pensamiento único (con todas sus ramificaciones globalizantes) nos vienen a decir que no pensemos, puesto que ellos ya lo han hecho por y para nosotros. Nos quieren evitar el esfuerzo (y la alegría) de pensar, para que no demos fastidio.

Tavertet
Primavera de 1999

La lista de agradecimientos no tendría fin, pero siento el deber de mencionar a Anna Soler-Pont por su insistente perseverancia y a Marcel Farran por su esfuerzo generoso de literalmente escribirlo bajo una presión temporal que paradójicamente tanto critico.

I

Secularidad sagrada

Una mutación histórica

Annam brahma
Brahman es comida.
BU, V, 12, 1

οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ
No sólo de pan.
Mt., IV, 4

Introducción

Al cabo de dos siglos de disputas sobre la oposición entre lo «secular» y lo «religioso» (en un período que abarca desde la Revolución Francesa, la Revolución Soviética, la Revolución Industrial, hasta el Concilio Vaticano II y los debates científico-religiosos), tal vez Occidente se encuentre en una situación más favorable que antaño para reflexionar sobre el sentido último del fenómeno de la secularidad, teniendo en

cuenta las aportaciones de la sociología del conocimiento y la perspectiva de una ciencia intercultural de las religiones.[1] El planteamiento del presente estudio es genuinamente filosófico en el sentido tradicional de la palabra. La filosofía está estrechamente relacionada con la sabiduría, y no sólo con análisis de enunciados conceptuales. Evidentemente, recurriremos asimismo a las aportaciones de la sociología, la teología y la ciencia occidental, pero enmarcaremos el problema en una perspectiva mucho más amplia: la del hombre contemporáneo que reflexiona sobre su experiencia en los últimos 6.000 años de su historia. Creo que ésta es la escala que se necesita actualmente para abordar los problemas que afectan a la humanidad. Si empequeñecemos la escala, el enfoque será provinciano y no será capaz de dar cuenta del grado de conciencia actual. Si la escala es mayor, el enfoque se difumina y pierde su dimensión humana e histórica.[2]

Este primer capítulo nos viene a decir que la secularidad representa un *novum relativo* en la vida del hombre sobre la tierra. La secularidad está relacionada con una peculiar experiencia del tiempo como ingrediente *esencial* de la *realidad*, y por tanto también del hombre. La secularidad es un *novum* que trasciende cronologías y culturas y acaba convirtiéndose en un mito general. Es un novum *relativo*, en primer lugar porque toda mutación es relativa.[3] Pero también porque esta experiencia ha existido desde tiempo inmemorial en los recónditos rincones del ser humano y ya empezó a manifestarse en las sabidurías tradicionales.[4] Durante el curso de las tradiciones humanas se han producido muchos

procesos de secularización; a lo largo de la historia, también ha habido muchos sabios (algunos los llaman místicos o poetas y otros científicos o pensadores) que han experimentado que la verdadera dimensión secular de la realidad es algo definitivo y no meramente pasajero, aunque no lo hayan reducido todo a esta dimensión.

> «Llegamos al tema del tiempo. ¿Existe alguna poesía intemporal? «Intemporal» es abstracción, que no encaja en realidades. Las dos condiciones, espacio y tiempo, son requisitos ineludibles de la vida humana... Tiempo con fechas, historia colectiva y pública. Hay también un tiempo sin fechas, privado, íntimo... Por de pronto, la vida constituye un valor en la tierra. Y sin cesar el tiempo...»[5]

Pero hasta nuestros días el fenómeno de la secularidad no había tenido un alcance tan amplio.[6] La mera secularidad ahogaría al hombre, pero la dimensión secular de la realidad ya no puede quedar relegada a un segundo plano si queremos dar una imagen fiel de la cultura emergente de nuestro tiempo y una idea más completa de lo que sea la vida humana.

> «¿El hombre que reconoce que el pan para sí es una preocupación material, y el pan para los otros una preocupación espiritual (Berdiaev), pertenece a un mundo no secularizado pero incalificable?[7]

Alimentar al hambriento (del hambre que sea) ¿es sólo una tarea profana o de instituciones «religiosas» o no es más bien un ejemplo de secularidad sagrada? Queremos decir

que la reducción de todo lo real a lo meramente secular –que aún debemos definir– asfixia la realidad privándola de su carácter de infinitud y libertad. Pero al mismo tiempo negar a la secularidad su carácter real y definitivo degrada la vida humana a un simple juego sin importancia real, ni dignidad. Acaso una de las razones de la crisis aparentemente universal de la humanidad actual sea que no se ha conseguido una síntesis entre lo sagrado y lo secular. Lo secular se ha desvinculado de lo profano y no puede ya identificarse con éste. Pero como lo secular se había también afirmado en reacción en contra de lo sagrado (preocupado sólo por lo trascendente) se encuentra ahora desorientado en una tierra de nadie.

Quizá nos enfrentamos a otro «período axial», aunque en este caso no de la historia, como lo describió Karl Jaspers, sino de la vida humana sobre la tierra.[8] El período histórico, es decir, el período humano de conciencia predominantemente histórica, está llegando a su fin. Sus arquetipos todavía permanecen entre nosotros y dentro de nosotros, pero el pasado período de 6.000 años está siendo sustituido progresivamente por otras formas de conciencia. A mi entender, la conciencia histórica, o el mito de la historia, ha empezado a ser sustituido kairológicamente (no cronológicamente) por la conciencia transhistórica.[9] El fenómeno de la secularidad es una manifestación de esta transformación. La esencia de la secularidad es una experiencia peculiar del tiempo como dimensión constitutiva de la realidad *tempiterna*.

Estos son, pues, los parámetros de este estudio. No son muy habituales en los círculos académicos de Occidente, donde prevalece el enfoque sociológico de las cosas y donde los problemas culturales son todavía considerados desde una perspectiva etnocéntrica, maquillada aquí y allá con referencias a otras situaciones no occidentales.

No nos referimos aquí a la religiosidad de Occidente desde un punto de vista sociológico. Hay abundantes estudios sobre ello, y después de todo la situación cambia cada década y casi de un país a otro. Tenemos una tendencia demasiado acusada a juzgar al mundo con los parámetros de nuestra provincia particular.[10] Al hablar de secularidad no hay que olvidar que en su forma actual se trata de un fenómeno básicamente occidental.

Una vez esbozados estos parámetros, podemos volver de nuevo al tema central de este primer capítulo. La secularidad es un fenómeno transcultural característico de nuestra época. Modificando respetuosamente el término *saeculum senescens* (un mundo envejecido), acuñado por san Agustín en *De Civitate Dei* en el momento del hundimiento del Imperio Romano, podemos hablar hoy de un *saeculum emergens* (un mundo emergente), pero tenemos que añadir también, acaso paradójicamente, *et necans seipsum* (y matándose a sí mismo), si no somos capaces de neutralizar las tendencias letales de la civilización todavía dominante.

Limitaremos esta presentación a tres secciones:

1) Descripción de lo que es la secularidad;
2) análisis de la *secularidad sagrada*; y
3) consideraciones sobre el reto que la secularidad representa para las religiones tradicionales.

1) *Secularidad*

Quizá la palabra secularidad no sea la más idónea para expresar lo que se quiere decir. Quizá se debería acuñar un neologismo. He introducido la expresión de intuición *cosmoteándrica* para expresar aquella visión de la realidad que comprende lo divino, lo humano y lo cósmico, como los tres elementos constitutivos de la realidad sin subordinación alguna entre ellos.[11] Pero aquí no trataremos más que de un único aspecto de esta concepción, por lo que no encuentro ninguna palabra mejor que secularidad.[12] Todo depende de si somos capaces de extraer su quintaesencia. Utilizo la palabra realidad como el símbolo más general y universal de todo lo que existe. Podríamos equipararla a Ser, e incluye los seres y la posible Fuente del Ser[13], sin entrar aquí en las valiosas distinciones de Zubiri.[14]

Tenemos que distinguir entre: a) secularización, b) secularismo, y c) secularidad.[15]

a) La *secularización* es el proceso histórico por el que las instituciones religiosas han sido desposeídas de las riquezas, del poder y de los derechos que habían acumulado a lo largo de los siglos. Se aplica sobre todo en la historia europea, pero es un fenómeno que se puede encontrar en otros lugares. Las raíces son políticas y la causa principal una cierta insatisfacción respecto a la religión institucionalizada a la que se despoja de sus privilegios.

> «Por secularización nos referimos al proceso por el que algunos sectores de la sociedad y la cultura son apartados del dominio de las instituciones y los símbolos religiosos.»[16]

La secularización parte de una visión dualista del reino «religioso» o «sagrado», ya que se entiende que no pertenece al *saeculum* (el mundo). Principalmente, la secularización es el proceso histórico por el que se devuelve al mundo las adquisiciones y el poder de las instituciones religiosas, socavando o destruyendo la posición privilegiada que habían adquirido.[17] Es significativo que muchos escritores cristianos han recalcado los efectos purificadores y positivos de la secularización.[18]

b) El *secularismo*, por otra parte, es una ideología que afirma que el mundo empírico es todo lo que existe, que la trascendencia en un sentido vertical es una mera ilusión de la mente.[19] La palabra también se aplica sobre todo a la historia occidental y se ha utilizado en este sentido durante más de cien años.[20] Pero se trata de un fenómeno muy extendido en la historia de las civilizaciones.

El secularismo intenta romper el dualismo subyacente en la mayoría de visiones del mundo tradicionales negando que el mundo trans-empírico, supra-natural o meta-racional tenga grado alguno de realidad. El secularismo defiende que todo es de este mundo.[21] El *saeculum* es todo lo que existe realmente.[22]

c) La *secularidad* representa la convicción de que el *saeculum* pertenece a la esfera última de la realidad.[23] El *saeculum* no es un estadio subordinado y/o transitorio del ser, insignificante frente a un universo eterno, divino y trascendente, pero tampoco es la única realidad. La secularidad no es ni dualista ni monista, sino que implica una visión *advaita* o no dualista de lo real, que insiste en la importancia última de la

dimensión secular de la realidad, tradicionalmente olvidada. Mientras que el secularismo absolutiza la realidad mundana, la secularidad relativiza la realidad ultramundana o «divina». Intenta mantener un equilibrio entre ser y no-ser, eternidad y tiempo, mundo y Dios, utilizando la terminología tradicional. Según esta concepción, por ejemplo, nunca ha habido un tiempo en que Dios existiera *solo*.[24] Dios y el mundo son «contemporáneos». Dios es un ser relativo, que está en relación con el mundo.[25] Es Dios del y para el mundo.

Orígenes de la secularidad

Antes de describir este aspecto definitivo de la realidad advirtamos que este libro no va a tomar partido en el debate acerca de los orígenes de la secularidad, a menudo llamada también secularización.[26]

La secularidad se puede haber originado en la concepción del mundo judeocristiana,[27] en el renacimiento europeo,[28] en la industrialización occidental[29] o en la idea moderna de estado-nación;[30] puede equivaler al reconocimiento de la razón como criterio fundamental de verdad, o puede conllevar la pérdida del espíritu religioso o de cualquier sentido de trascendencia; incluso puede representar el mayor peligro de nuestro tiempo[31] o simplemente una transferencia de la religión a un nuevo espacio;[32] puede deberse a la «*Entzauberung der Welt*» (el desencanto del mundo)[33] o sólo a la interpretación protestante del mundo[34] o a otras razones por el estilo;[35] puede representar la madurez del hombre y tener sus raíces en la «ilustración»[36] y en movimientos paralelos en otras culturas.[37] Todas estas hipótesis sobre los orígenes y

las posibles implicaciones de la secularidad son muy interesantes y han generado una bibliografía inmensa.[38]

Tampoco vamos a entrar en la discusión acerca de si se trata de un fenómeno anti-cristiano o es justamente la manifestación más genuina de la revelación cristiana.[39] Ni vamos a entrar en el análisis de la Biblia hebrea o de los Veda para dilucidar si las raíces de la secularidad nacieron en las tradiciones religiosas primordiales antes de que resultaran ahogadas por gnosticismos elitistas,[40] o si la secularidad es simplemente connatural al ser humano.[41]

Como se desprende de esta exposición de enfoques posibles, la cuestión de los orígenes de la secularidad es fascinante y compleja. Aquí, sin embargo, evitaremos la defensa de una u otra hipótesis y nos centraremos en un enfoque cosmológico y antropológico más fundamental.

Etimología

El uso de las palabras se convierte en una cuestión de praxis política, y no sólo de interés teorético. Me resisto a prescindir de la palabra «secularidad» debido a su rica historia etimológica. La palabra contiene lo que muy probablemente es una raíz etrusca, origen del latino «*saeculum*», que significa «mundo temporal».[42]

Se ha interpretado el *aiôn* como siendo el rasgo más característico del mundo. Podría decirse que el *aiôn* es el espacio temporal de los tres tiempos: inicial, medio y final.[43] Es la dimensión cósmica entrelazada con la divina, pero no confundida con ella.[44] El *saeculum* no es simplemente lo que suele llamarse el mundo, no es el mero *kosmos* material, sino el cos-

mos viviente, la fuerza vital del universo.[45] La palabra «secularidad», deudora de esta tradición extraordinariamente rica, retiene todavía este núcleo recóndito de sentido hasta en sus usos más corrientes, cuando se la purifica de adherencias ideológicas. El lenguaje es el documento humano más profundo.

Esta referencia lingüística pretende hacer notar el carácter de realidad vital o animista que subyace en la palabra.[46] El *saeculum* no es ni el cosmos geográfico ni el mundo humano, sino ambos, formando una unidad indestructible. Es el *universo viviente*, la fuerza vital del mundo, impensable si no es el hombre su representante y ejemplar más calificado.[47] Esta vitalidad significa, evidentemente, que el tiempo no está en declive; que nos encontramos en el albor de nuestra existencia: *nel mezzo del camin di nostra vita*, en el apogeo de la vida; como los *ṛṣi* védicos y el poeta italiano dijeron tan bellamente.

> *mā no madhyā rirīsat āyur gantoh*,[48] «no hagáis daño a vuestro *āyus* en el medio de vuestro camino [de vuestra vida]». No hiráis, no dejéis perecer vuestro *āyus* a medio trayecto de vuestro peregrinaje.

Podría ser también una interpretación de la plenitud cristiana del tiempo:

> ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου[49]
> «Cuando vino la plenitud del tiempo»

que se podría relacionar también con la afirmación de Jesús:

> «vine para que tengan vida (ζωή)».[50]

El *saeculum* es la manifestación de la simbiosis positiva entre el hombre y el cosmos. En otros escritos he intentado esbozar una antropología integral que vuelva a la antropología tripartita tradicional (espíritu, alma, cuerpo) y que estudie las cuatro dimensiones empíricas del hombre: σώμα, ψυχή, πόλις y κόσμος (utilizando nombres griegos); *jīva*, *aham*, *ātman* y *brahman* (utilizando palabras sánscritas); o *tierra*, *agua*, *fuego*, *aire* (utilizando la terminología de las tradiciones primordiales). Estas cuatro dimensiones están contenidas en la palabra indoeuropea *saeculum*, que encarna la *quaternitas perfecta*.[51] Una «antropología» cosmoteándrica añadiría aún el *espíritu*; pero éste no es ahora nuestro tema.

Descripción

Volviendo a nuestra concepción de secularidad, la tríada espacio/tiempo/materia es un ingrediente fundamental de la realidad, algo que no «pasa» y desaparece en beneficio de otra existencia u otra realidad. Es bien sabido que no hay tiempo sin espacio, y que ambos implican la materia. Estos tres factores son interdependientes y forman la corporeidad que es una de las tres dimensiones inter-in-dependientes de la realidad (cosmoteándrica). En nuestra descripción destacamos el aspecto temporal, sin extendernos en los otros dos aspectos.

Los múltiples usos de la palabra indican que lo que cuenta es el aspecto vital y temporal de la realidad. Puede haber distintas opiniones acerca del valor «metafísico» que pueda tener lo secular, o sobre cómo se puede integrar lo secular en una realidad más compleja sin perder su identidad ni su

coherencia, pero en cualquier caso siempre es considerado como un valor definitivo. Lo secular no es lo corrientemente llamado mundano, sino la estructura temporal indestructible del mundo.[52] Y como el tiempo no existe sin las cosas temporales, la secularidad incluye la realidad de las cosas materiales que se despliegan en el tiempo y el espacio, es decir, la tríada espacio/tiempo/materia.[53]

Aunque esta noción de la secularidad es un *novum* relativo, conviene recordar que, irónicamente, la perspectiva secular no es ninguna novedad en las tradiciones africanas y en la mayoría de religiones primordiales.[54] La mayoría de estas tradiciones no separan el espacio del tiempo, y, por tanto, de lo que llamamos «mundo», como tampoco desgajan este mundo del resto del universo. La secularidad es el escenario en donde se juega el destino de todo lo que existe. En cambio, en las pomposamente llamadas «grandes religiones» este mundo es visto muy a menudo como algo periférico o provisional. Parece que la diferencia radica en que las culturas que no han sobrevalorado el papel de la mente, y mucho menos de la razón, tienen una experiencia vital más armónicamente completa (holística).

Experiencia del tiempo

La secularidad quizá puede ser descrita como fruto de una experiencia peculiar del tiempo. Para las religiones abrahámicas el tiempo es ciertamente real, y el creyente alcanza la vida eterna *en* y *mediante* el uso del tiempo; pero el orden temporal es provisional, es sólo un trampolín hacia el orden escatológico real. «Todo termina bien» y las vicisitudes que puedan ocurrir en el interregno, especialmente en el ámbito de la historia, son consideradas en último término irrelevantes. Habrá «un nuevo cielo» y «una nueva tierra», pero «ya no habrá más tiempo».[55] El optimismo de las religiones abrahámicas es escatológico. El *eschaton* es lo real. La tragedia no es posible en el mundo temporal porque no es definitivo. Por su parte, las religiones índicas tienden a considerar el tiempo como un factor ilusorio, ya sea positivo (un medio de realización) como en el buddhismo, o negativo (un obstáculo para la realización) como en muchas espiritualidades hindúes.[56] La realidad en estos casos tiene poco o nada que ver con el tiempo.[57] Natural y paradójicamente la mística realista, tanto de Oriente como de Occidente, constituye una excepción. No hay necesidad de hablar de religiones afirmadoras o negadoras del mundo para darnos cuenta de que la mayoría de «grandes religiones» parecen querer trascender el tiempo.[58] Incluso la escatología horizontal del marxismo pretende trascender el tiempo. Las religiones chinas tienen en este aspecto una concepción bien distinta: son mucho más seculares.[59] Es significativo que por esta razón muchos autores no se atreven (o no se atrevían) a llamarlas «religiones».

Las diferencias y los matices son evidentemente muy importantes, pero parece que todas estas concepciones comparten una característica, a saber, una común actitud fundamental respecto al tiempo.[60] El secularismo, como hemos dicho, afirma que la tríada materia/espacio/tiempo es todo lo que existe. La secularidad afirma igualmente el carácter definitivo y constitutivo de la tríada, pero sin negar la posibilidad de que puedan darse otras dimensiones de la realidad no agotadas por la tríada materia/espacio/tiempo. El secula-

rismo reduce el espíritu a materia, con lo que elimina todas las diferencias, y por ello cae en una suerte de monismo al reducir la realidad a una sola dimensión. La secularidad no absolutiza el *saeculum*. Sólo defiende su lugar legítimo en la esfera de la realidad última: el *saeculum* no debe quedar relegado, rindiéndose ante lo verdaderamente «real», llámese Dios, Cielo, Brahman, *nirvāṇa* o lo que sea.

¿Qué quiere decir que el tiempo es definitivamente real? Quiere decir que las estructuras temporales del mundo, y especialmente los acontecimientos temporales de la vida humana, no son momentos efímeros que no dejan rastro perdurable o una especie de empalizadas provisionales que luego se eliminan cuando el edificio está construido, o la imagen buddhista de la balsa que se abandona una vez llegados a la «otra orilla» (que no sería orilla sin la primera). Las estructuras temporales son más que vestigios del pasado que el hombre retiene en la memoria o anticipaciones del futuro (una preparación para la *vida real*). Existen por su propio derecho, pertenecen a la urdimbre y la trama del tejido mismo de la realidad. No sólo el tiempo presente es real, sino que el pasado y el futuro son tan reales como el presente. El tiempo existe, y todos los tiempos co-existen. Lo que ha sido es tan real como lo que será, y ambos pertenecen a la realidad. El destino temporal del hombre está inextricablemente ligado a su destino eterno y a su situación eterna. Los valores temporales no son sólo un medio para alcanzar otros más altos, sino que son fines en sí mismos cuando se los descubre como la faceta empírica de una realidad tempiterna. No se debería confundir el tiempo con la historia, la conciencia del tiempo con la conciencia histórica. Hemos dicho que el tiempo no es sólo un medio sino un

fin en sí mismo, o mejor que el aspecto temporal de la realidad, y por tanto de la vida humana, no es simplemente un medio para la adquisición de algo más, dependiente de una instancia más alta, sino algo que tiene su valor definitivo en cuanto tal, aunque inseparable del todo (que hemos llamado cosmoteándrico).[61]

Esto quiere decir que el futuro no es el fin de la vida humana, como tampoco que Dios sea el Futuro absoluto.[62] El tiempo no es sólo el futuro.[63] Tiempo también es el pasado y, más acuciantemente para nosotros, el presente.[64]

La secularidad –la experiencia del tiempo como valor definitivo– no debería confundirse tampoco con la primacía exclusiva de la historia. Los autores que creen que el cristianismo es la cuna de la secularidad defienden a menudo esta opinión porque han identificado la secularidad con la conciencia histórica y el cristianismo con la historia.[65]

La frase «Dios opera en la historia» describe una concepción común en ciertos círculos cristianos. Desde otra perspectiva, esta afirmación puede parecer errónea e incluso blasfema. Si la historia es obra de Dios, tenemos en verdad un Dios cruel e inhumano. Decir que Dios actúa en la historia es una afirmación propia de los vencedores, de los supervivientes, de los privilegiados que se pueden permitir pronunciar una frase semejante. ¿Qué pasa con los millones y millones de víctimas de la crueldad y la injusticia humanas? ¿Para quién opera este Dios? ¿Para los millones de personas que mueren cada año de desnutrición? ¿Para los millones de víctimas de las guerras tecnológicas de este siglo? ¿Para los que luchan en todas las guerras que ahora mismo azotan el planeta? ¿Para quién? Evidentemente para aquellos que, bien alimentados y seguros, se han apoderado de Dios,

como los guerreros de la «Reconquista» española («¡Santa María!» era su grito de guerra), los cruzados («Dieu le veult»), los centroeuropeos («gesta Dei per francos»), los nazis («Gott mit uns»), los americanos («In God we trust»). ¿Dónde está el Dios de los centenares de holocaustos de la historia humana? Citar el libro de Job no sirve. Acaso Nietzsche tuviera razón que el cristianismo es (también) para los esclavos, para las víctimas (de la historia).

Para esta concepción del Dios absolutamente trascendente, que sitúa el sentido de la vida humana en un más allá trascendente, el hecho histórico innegable que las religiones hayan practicado y aún predicado la guerra, no es tan escandaloso como pudiera parecer a una mentalidad secular. Después de todo, matar al cuerpo no es un valor absoluto, puesto que todas las víctimas citadas acaso vayan al cielo antes que los verdugos y acaso aun antes que los vencedores, si éstos luchaban con buena conciencia por una justa causa. Nos evitamos más comentarios. «Dios está con el batallón más fuerte», decían los griegos.

En verdad Dios no actúa en la historia. La historia no es el campo de las acciones de Dios. Quizá Dios actúe en los recesos íntimos de las almas humanas ofreciéndoles paz y consuelo incluso en medio de situaciones históricas difíciles. Pero ciertamente la historia no es la revelación de Dios. Puede serlo quizá para Hegel, para los israelitas, para los árabes, para un pueblo concreto, pero un Dios tribal si acaso también fue el Dios de los cristianos, no es con toda certeza el Dios del Evangelio, que hace llover sobre justos y pecadores. Jesús fue víctima de la historia, no un Señor.

Además, *este* Dios no existe. Actualmente la historia –como veremos– se ha convertido en lo que la cosmología

era para las culturas más tradicionales: el marco donde se realizan los esfuerzos humanos. ¡En realidad, un marco mucho más reducido! En otros muchos lugares he hablado del mito de la historia.

La confianza cósmica

El aspecto más preocupante para una mentalidad secular es la crisis que produce en la confianza cósmica, que era fundamental en casi todas las religiones tradicionales.[66] Según la concepción tradicional, vivimos en un cosmos, esto es, en un orden bien establecido, en un universo gobernado por *ṛta*, por Dios, por *pratîtyasamutpāda*. Podemos confiar en el orden de las cosas y especialmente en las estructuras sociales. La función conservadora de las instituciones religiosas es bien conocida.[67] Los niños pueden confiar en sus padres, los gobernados en los gobernantes, los campesinos en la tierra, el ciudadano en las leyes. Es evidente que se producen transgresiones, infidelidades, traiciones, explotaciones y casos similares, pero en todo momento se perciben como tales. Por eso hay cárceles, castas, guerras... Hay maestros, gurús y profetas falsos, pero permanece la idea de que la disciplina y la jerarquía son necesarias, porque corresponden a la naturaleza misma de la realidad. «Obedientia tutior» era un lema religioso. «La obediencia es lo más seguro.» El obediente no se equivoca. El cristiano puede intentar convertirse en un niño, porque hay un Padre celestial;[68] el buddhista puede renunciar a todos sus pensamientos porque no necesita pensar a fin de adentrarse realmente en el mundo real; el hindú puede estar despreocupado porque lo real ya se cuida a sí mismo, etc.

Parece que existe una confianza básica en el orden de la realidad. *Natura medicatrix.*

La secularidad moderna ha socavado esta confianza. Hay que cuidar de uno mismo, y hay que ser crítico ante la confianza que se deposite en algo. Hay que tener claro que el orden social puede ser sólo un opio ofrecido por el poder para perpetuar su dominación. Aceptar que las cosas son como son y no intervenir, permitir que las cosas sean como son sin plantearse la interferencia activa y el análisis crítico es cuando menos una ingenuidad, y en última instancia una irresponsabilidad. Nuestro libre albedrío ha traspasado el umbral de la antropología. La vida ya no concierne sólo a la psicología; ha dejado de ser un asunto privado, donde contaba sobre todo tomar las decisiones correctas. La vida tiene ahora proporciones cósmicas y una importancia divina. El futuro, y no sólo «nuestro» futuro, depende de nosotros. El destino del mundo está por lo menos parcialmente en nuestras manos. Dios no tiene por qué intervenir necesariamente; el orden cósmico no es una seguridad. El discurrir del tiempo no tiene la garantía final de una escatología consoladora. No sólo el individuo puede fracasar en la vida, sino que el universo entero puede estallar, desaparecer, hundirse. La bomba atómica puede destruir el planeta entero. Nuestra responsabilidad es intrasferible. La plegaria sin acción es anestesia.

Secularidad y modernidad

Debemos distinguir entre secularidad y modernidad. Evidentemente, el concepto de modernización es relativo. Cualquier individuo, institución o cultura puede llevar a

cabo un proceso de modernización. La modernidad, pese a lo que frecuentemente se cree, no está opuesta a la tradición. Todo depende de lo que entendamos por modernidad y por tradición.[69] Muchas veces se llama «modernidad» al fenómeno particular de nuestro tiempo, especialmente en Occidente, y por tanto bajo la influencia directa del «espíritu occidental».[70] Esto nos lleva a la cuestión de si modernización implica occidentalización, un problema que en otras partes del mundo adquiere dolorosa importancia.[71]

Aunque la secularización y la modernidad están estrechamente relacionadas, no hay que confundir el fenómeno más profundo e inclusivo de la secularidad con el de la modernidad. En el mundo contemporáneo empiezan a presenciarse movimientos propios de la modernidad con tendencias integristas y ultraconservadoras. Son modernos, pero no típicamente seculares. Sin embargo, la mayoría de rasgos que definen la modernidad revelan el impacto de la secularidad.[72] Se ha afirmado una y otra vez que la modernidad empieza con la experiencia del tiempo como entidad limitada.[73] Pero ¿cuándo siente el hombre que ya no tiene más tiempo? Sólo cuando el tiempo es lineal y a la vez externo al ser del hombre. No retrocede, es independiente de la vida del hombre. El tiempo ha dejado de ser una liturgia. Las liturgias clásicas configuran el tiempo.[74] El fin del tiempo ha dejado de ser el fin de la vida personal porque el tiempo ya no está interiorizado como formando parte de nuestro propio ser, o como si el ritmo mismo de la existencia no nos envolviera como parte esencial de ella.[75] Así empieza la lucha con la escasez.[76] El tiempo es corto, es decir, escaso.[77] Esta afirmación, en un sentido distinto al del contexto paulino, se ha interpretado como llevando implícita tres supuestos. El pri-

mero dice que el tiempo es externo a nosotros, tanto si es un hecho objetivo como si es una categoría subjetiva. El segundo, es la cuantificación del tiempo.[78] El tercero, es la hipótesis de que nuestro mundo es finito.[79] Estamos obsesionados por el tiempo pero el tiempo ya no pertenece a nuestro ser, sino que casi ha sido reducido a una mercancía. Este «tiempo» es externo a nosotros; es lineal y nunca retrocede circularmente; su medida es en última instancia una producción material. Trabajamos durante una cierta cantidad de horas y se establece una estrecha relación entre trabajo y tiempo. El salario se estipula por horas de trabajo, que supuestamente han producido una cierta cantidad de valor, de energía, de bienes, de medios de subsistencia. Ambas ideas van unidas. El tiempo es la cantidad que mide nuestras vidas, una cantidad que es limitada e incluso escasa. La necesidad de producir más significa simplemente producir más rápido, es decir, significa la necesidad de aceleración. De esto se encarga la tecnología. La esencia de la ciencia moderna es la aceleración, una noción que no fue formulada hasta el siglo XVII.[80] La «nuova scienza» reclama el poder de romper los ritmos naturales.[81]

El hombre moderno ha llegado a creer que esta intervención es positiva, puesto que aparentemente cree que la naturaleza es enemiga del hombre. Se ha iniciado la enajenación del hombre respecto a la naturaleza. El paso siguiente es su explotación.

Debería quedar claro que cuando hablamos de la secularidad como de un *novum* no nos referimos sólo a la perspectiva meramente sociológica, generalmente etnocéntrica, de las élites occidentales. En el nivel de análisis en el que pretendemos situar la discusión no se nos puede refutar

aduciendo el recrudecimiento de los integrismos, de sectas y de algunas nuevas religiones de todo tipo.[82] Al contrario, la mayoría de estos fenómenos modernos también pertenecen a lo que he llamado secularidad. Muchos de estos movimientos destacan la importancia del cuerpo, la consistencia de la materia, el valor del tiempo, y presentan una actitud afirmativa frente al mundo. Más aún, muchos de esos movimientos, con mayor o menor acierto, intentan combinar los valores modernos con los de las religiones tradicionales. Una cierta conciencia ecológica penetra por doquier y la noción de *ecosofía* se abre lentamente camino.[85] Hay pues una ambivalencia notoria en todo lo que arrastran los vientos de la secularidad. De ahí la necesidad del apartado siguiente.

2) *Secularidad sagrada*

Parece que en la visión secular existe una cierta dialéctica interna. El enfoque secular empieza casi siempre como reacción contra el dominio excesivo de los valores ultramundanos y las actitudes consideradas «puramente» religiosas. El proceso es bien conocido. Se ha producido una reacción secular contra el dominio heterónomo de las instituciones religiosas principales. Pero la secularidad, abandonada a su propia dialéctica interna, pronto cae en la cuenta de que necesita un fundamento más sólido, de que no basta simplemente con oponerse a algo. El mero hecho de que se hable de religión «civil», «implícita» e incluso «secular» muestra a las claras la necesidad humana de lo que puede llamarse «lo sagrado».[84] La secularidad, así, se convierte en

secularidad *sagrada* cuando aspira a justificar sus propios fundamentos.

Lo sagrado

No abriremos ahora la caja de Pandora de lo sagrado.[85] Recurrimos a este nombre sólo como símbolo para expresar la experiencia de ese polo de la realidad que se resiste a una reducción completa a lo empírico.[86] Lo sagrado es meta-empírico, a no ser que se admita una *empeiria* mística. Lo sagrado está en oposición dialéctica a lo profano; no es una condición objetiva de las cosas, sino que depende de su supuesta función mediadora.[87] Sirve de mediador entre la esfera humana y el reino divino, lo misterioso, lo trascendente, y es transmitido por la conciencia humana.[88] A pesar de la constante tentación que el hombre tiene a manipular lo sagrado, lo sagrado es justamente lo que resiste esta manipulación.[89] El centro de gravedad de lo sagrado no radica en el hombre. La magia sería precisamente el intento de manipular lo sagrado.

La primera característica de lo sagrado es la de ser la cosa más real.[90] Cuando lo sagrado se opone a algo, la oposición implica que el grado más alto de realidad pertenece a lo sagrado.[91] Lo sagrado es en el fondo lo *real*; Dios, el cielo, *nirvāṇa*, Brahman, mi país, mis hijos o lo que sea. Incluso los enemigos de lo sagrado atacan su existencia precisamente porque niegan la afirmación que lo sagrado sea el aspecto más esencial de lo real. No se opondrían a él –acertada o equivocadamente– si lo sagrado se aviniera a ser tratado como un fenómeno para-psicológico.

La secularidad sagrada dirá pues que lo secular es real y que

su grado de realidad es primordial. La noción de la secularidad proviene de la experiencia de que la vida del mundo (la tríada materia/tiempo/espacio) pertenece a la condición última del Ser, y por tanto sagrada. El *saeculum* mismo, y no sólo aquello a lo que puede conducir o señalar, es «real», es decir, sagrado.

Lo sagrado, lo secular y lo profano

La secularidad sagrada no niega la dialéctica entre lo sagrado y lo profano.[92] Al contrario, esta dialéctica funciona dentro del reino de la secularidad. Pero no debería confundirse lo secular con lo profano.[93] Lo profano y lo sagrado forman una polaridad. Pero lo secular puede ser a la vez sagrado y profano. La secularidad es sagrada cuando, presentando un carácter de ultimidad, de no manipulabilidad, sirve de mediadora entre lo «divino» y lo humano y no se encierra en sí misma. Es profana cuando elimina esta polaridad y se cree totalmente autosuficiente.

La identificación de lo secular con lo profano proviene de la identificación injustificable de lo sagrado con lo ultramundano. Aquí radica la clave para detectar tantos malentendidos.

Hay que distinguir cuidadosamente ambas nociones.[94] Lo secular no es sólo lo profano y lo sagrado no es equivalente a lo «sobrenatural», lo eterno, lo supra-mundano.

La secularidad sagrada, bajo uno u otro aspecto, ha sido la actitud de muchos poetas y sabios que han experimentado la realidad última de las cosas mundanas sin reducirlas a lo empíricamente dado. La secularidad sagrada reacciona en contra de la dicotomía que plantean las cosmovisiones dualistas: el tiempo ahora y la eternidad después, la tierra deba-

jo y el cielo encima, la creación aquende y el creador allende, la desdicha en este mundo y la felicidad en el próximo, etc. Intenta superar el dualismo sin caer en el monismo; distingue pero no separa. Las fórmulas de *saṁsara / nirvāṇa*, *ātman / brahman*, *thêios / thêopoiêsis*, las frases «participantes de la naturaleza divina», «en él nos movemos, vivimos y somos», unión hipostática, Encarnación, naturaleza de Buddha, etc., todas apuntan en una misma dirección: los valores seculares son sagrados. He propuesto la palabra *tempiternidad* para expresar esta intuición.[95] La palabra indica la experiencia de la realidad como temporal y como eterna a la vez, y no separada diacrónica u ontológicamente. Tiempo y eternidad son las dos caras de una misma moneda, trama y urdimbre del mismo tejido de la realidad, aunque no debamos confundirlas. Las doctrinas clásicas del *dharmakāya* (el cuerpo del *dharma*, siendo este *dharma* el Buddha trascendental), el *corpus Christi mysticum* (el cuerpo del Cristo total, en proceso de crecimiento), el mundo como el cuerpo (*śarīra*) de Brahman, etc., todo surge de experiencias equivalentes. La secularidad sagrada une las concepciones más tradicionales de muchas tradiciones religiosas. «Lo que ates en la tierra permanecerá atado en el cielo.»[96] «Así en la tierra como en el cielo.»[97] Los dos reinos son esencialmente inter- e intra-dependientes, más aún, *inter-in-dependientes*. Por eso hay libertad en el mundo.

Secularismos sagrados

Nos hemos referido a la secularidad sagrada como un *novum* relativo porque ha habido teocracias, visiones monistas

y regímenes políticos que bajo el pretexto de que todo es sagrado han destruido la *ontonomía* de los distintos órdenes de realidad.[98] No es ésta la secularidad que estamos describiendo. Esto no es secularidad sagrada sino totalitarismo, teocracia, fascismo y dictadura de uno u otro tipo. No deberíamos pasar por alto los abusos y deformaciones de los secularismos sagrados perpetrados por las visiones monistas de la derecha o de la izquierda. Han destruido la secularidad auténtica al identificarla con un rígido orden monista y monolítico que no tiene nada de la ambivalencia y la libertad de lo auténticamente sagrado.

Los regímenes monistas bajo disfraz religioso y más recientemente en vestidura no religiosa han desencadenado la reacción de la autonomía de lo profano.

El peligro de una actitud monista es real. Es entonces cuando se niega la dialéctica entre lo sagrado y lo profano, y un solo orden domina la vida humana. Si no se respeta la polaridad ontonómica un solo poder lo domina todo. Todo es igualmente importante y los asuntos de la *polis* son lo único que importa. Dios se convierte en César, o César es divinizado. Este es el peligro verdadero, como lo demuestra sobradamente la historia: o bien el dominio de lo sagrado por lo profano o la sacralización de lo profano por lo sagrado. Se puede entender la reacción de muchos movimientos de reforma religiosa contra la sacralización de las actividades humanas profanas. La condena de este orden heterónomo no puede ser demasiado fuerte.

La historia del cristianismo occidental es un ejemplo típico de esta dialéctica. El cristianismo empezó como un momento de desacralización, o mejor dicho de secularización. Los primeros cristianos eran considerados como ateos, puesto que lo

divino no parecía impregnar sus vidas enteras. Se centraban fuertemente en el *anthrôpos*. A Plotino le parecía increíble que los cristianos se considerasen superiores a las estrellas.[99] Los cielos eran considerados criaturas superiores. La creencia en la Encarnación vino a cambiar esta concepción. Los cristianos eran más bien secularistas. Es esto lo que permitió a la mayoría moral de los primeros cristianos ser objetores de conciencia.[100] Después de Constantino esta situación empezó a cambiar y las estructuras temporales fueron sacralizadas hasta llegar a la concepción del *Sacrum Imperium*.[101]

La Reforma intentó «desmitificar» pero el éxito fue sólo parcial. La política y la religión no se pueden separar ni identificar.[102] Los dos extremos son mortales. El mundo presente está justamente preocupado por las dictaduras teocráticas, sean islámicas, comunistas, liberales o económicas. Es evidente que el secularismo sagrado monista deja menos espacio para la autonomía de lo profano que cuando lo sagrado queda restringido a lo ultramundano, lo sobrenatural y lo trascendente.

Pero es igualmente obvio que el dualismo entre lo secular y lo sagrado es también pernicioso. A partir de esta dicotomía de la separación de los órdenes nos quedamos absolutamente libres para ceder a César la política, la ciencia, la tecnología, el arte y el resto de actividades humanas, porque aparentemente Dios no se mezcla con César. Esta concepción defiende que la religión está separada, aunque se diga que está por encima, de todos los asuntos humanos. Los sacerdotes, por ejemplo, como criaturas específicamente ordenadas para el culto divino, no deberían interferir en política; Jerusalén no tiene nada que ver con Atenas, según la mal interpretada y famosa frase de Tertulianus.[103] En este régimen,

el poder de este mundo no tiene nada que ver con la religión. La religión sólo sirve para la «salvación del alma» y sólo vale en la esfera «sublime» de lo divino. De este modo deja manos libres para la explotación de la tierra, de los pobres, de los débiles y de otras culturas.[104] En términos cristianos la justicia del Evangelio (δυκαιοσύνη)[105] es a la vez justicia (política) y justificación (religiosa, estado de gracia).

Ahora bien, un extremo no justifica al otro; «tirar al niño juntamente con el agua del baño» tampoco puede ser una solución convincente. La vida es una, y los llamados «dos reinos» están íntimamente entrelazados. La secularidad sagrada defenderá el carácter de ultimidad de lo temporal, así como la naturaleza inseparable de los dos reinos; pero también verá la necesidad de que se distingan. La relación aquí no es ni monista ni dualista, sino *advaita*, de no-dualidad.

Cuando la secularidad es vista como sagrada, la *autonomía* se rompe. Ya no existen dos reinos independientes. Lo temporal es también religioso y lo sagrado es también secular. El régimen de la *polis* se vuelve igualmente relevante para el significado último de la vida humana. La existencia de la esclavitud, del colonialismo, de la injusticia política o la explotación económica ya no es una cuestión puramente profana y técnica sin repercusión directa en el destino último del ser humano. La secularidad sagrada introduce en el mundo humano el sentido de tragedia que se entendía clásicamente cuando los Dioses intervenían desde arriba en los asuntos humanos sin apelación posible. La secularidad sagrada no niega a los Dioses, pero tampoco los sitúa en un Olimpo intocable y trascendente sino que vuelve a situar a los Dioses en la arena *humana*. La aventura es común. Somos cooperadores de Dios, dijo san Pablo: συνεργοί.[106]

Todo depende de qué clase de Dioses. La dignidad del individuo se convierte en un aspecto último, y por tanto no es negociable. La secularidad sagrada hace que los problemas humanos sean últimos. Puede que algunos conflictos humanos no tengan solución si no es en un sacrificio último, de tragedia.

Cuando la secularidad es vista como sagrada también se rompe la *heteronomía*. El llamado reino religioso ya no puede dictar la política al llamado reino profano. Lo sagrado ya no puede parapetarse en un mundo olímpico y callar cuando los esclavos son sometidos, los gitanos perseguidos, los judíos expulsados, los comunistas eliminados o los capitalistas explotados. Pero su voz tampoco disfruta de una autoridad superior. Acaso pueda haber «dos espadas» –para seguir con el desafortunado ejemplo– pero la una no es superior a la otra y ambas deben descender no a la palabra guerrera sino a la arena humana del diálogo.

Las dos concepciones de lo sagrado

Esto nos lleva a una de los puntos centrales de este libro: *advaita*, *ontonomía*, *pratītyasamutpāda*, la interconexión de todo, la trinidad, la visión cosmoteándrica.

Existen dos concepciones básicas de lo sagrado: a) la dualista, y b) la no dualista. La interpretación monista no cuenta, puesto que si todo es sagrado no hay nada que sea «no sagrado» y la sacralidad es una categoría que lo abarca todo. Se traspasarían entonces las tensiones y polaridades a alguna subcategoría, para empezar de nuevo.[107]

a) *La concepción dualista*

La concepción dualista de lo sagrado, que ha sido dominante en las tradiciones abrahámicas, defenderá coherentemente que sólo Dios es sagrado.[108] Todo el resto, las criaturas, no es sagrado. Más bien están llamadas a convertirse en santas, y estrictamente hablando, esto sólo es posible para el ser humano.[109] Las montañas, los ríos, los árboles, los animales, los templos, las acciones... como tal no son sagrados.[110] Todo esto es profano y debe tener un temor pavoroso ante el *numinosum*, *fascinans*, *tremendum et mysterium*.[111] Este temor de Dios es la sabiduría máxima, la paz y la perfección de las criaturas.[112] Puede haber objetos de culto consagrados, más o menos tocados por el aura de lo divino, pero sacralizar esos objetos puede llevar a la idolatría y en última instancia a la profanación. El hombre emerge soberano y solo, entre Dios y el Mundo, como Rey de la Creación y sirviente del Señor. Hay una grandeza innegable en esta concepción. Representa la desvinculación de lo divino respecto de lo cósmico para salvaguardar la dignidad humana y para evitar que la persona humana sea tratada simplemente como una cosa más entre otras cosas. Dios se convierte así en el garante de la grandeza del hombre, que fue creado a su imagen y semejanza.[113] El dualismo implica el reconocimiento de dos modos de ser en el mundo.[114] Lo sagrado se llamará religioso y lo profano (*profanum*) no religioso. La historia del Occidente moderno podría resumirse en esta dicotomía, que a menudo atañe al mismo individuo. Desde esta perspectiva tiene poco sentido hablar de secularidad sagrada. Esto equivaldría a confundir los dos reinos tan dolorosamente discriminados por la modernidad occidental. Pero cada vez somos más conscientes de la esquizofrenia subyacente a esta actitud.

b) *La concepción no dualista*

Existe otra concepción de lo sagrado: *advaita*. Esta concepción no-dualista de lo sagrado afirmará coherentemente que no hay nada separado de lo sagrado, todo tiene una dimensión sagrada. No hay nada que sea totalmente «no sagrado», pero igualmente no hay nada que sea absolutamente sagrado. Así, el carácter sagrado de las cosas puede ser más o menos pronunciado, e incluso puede ser eliminado y deformado puesto que es sólo una dimensión de la realidad.[115] Lo sagrado no es una realidad ontológica separada, «localizada» en algún lugar, en una Divinidad trascendente y participada diferentemente por otros seres. Aquí lo sagrado es más bien un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de que las cosas son reales. Las manifestaciones de lo sagrado, acerca de las cuales hablan los historiadores de las religiones, dependen de la perspicacia, la pureza y otras facultades de la persona o cultura que descubre, es decir, desvela este carácter de la cosas por otra parte no siempre aparente. La Revelación es precisamente la «revelación» de lo sagrado. Pero como la misma palabra indica, no confiere realidad; simplemente levanta el velo (*revelare*) de lo que ya está ahí.[116] Nada es sagrado por sí mismo precisamente porque no existe ninguna cosa por sí misma, en sí misma. Todo está interconectado e interrelacionado.[117] Y esta misma conexión implica la dimensión sagrada. Esta idea es fascinante. Supera las dicotomías letales y las esquizofrenias espirituales. Permite la realización total del ser humano sin enajenarlo del mundo. Responde a la insaciable aspiración humana hacia la unidad y lo infinito sin lanzarlo a una confusión caótica y monista.

El proceso histórico que ha llevado al mundo moderno a ir aceptando progresivamente la visión de la secularidad se caracteriza por la continua «retirada estratégica» del reino religioso de las esferas profanas de la vida humana. Primero las religiones parecían dominarlo e impregnarlo todo. Hasta hace poco la llamada teología bíblica quería que creyéramos que el mundo fue creado literalmente en seis días, que cada nueva especie requería una intervención divina especial, que Dios había hablado sólo en un libro, que la ciencia debería decir esto o defender aquello y que la razón debía inclinarse ante una autoridad más alta, precisamente porque lo sagrado lo había revelado así. Las reacciones son comprensibles. Gradualmente la «religión» también se ha ido retirando de los campos éticos anteriormente impregnados por ella. El proceso ha sido bien estudiado.[118] El recrudecimiento de dictaduras y teocracias también está bien documentado. La secularidad sagrada no dualista pone en tela de juicio el modelo de universo dividido en dos niveles o compartimentos, y por tanto no necesita defender un ámbito religioso determinado, alejado de todas las otras actividades y disciplinas humanas. Desafía todas las dicotomías entre lo natural y lo eterno, lo sagrado y lo secular, sin confundir estas dimensiones de lo real en una sola unidad general monolítica: lo «sobrenatural» no es una superestructura de lo humano; lo divino no es extraño a lo humano; lo eterno no es una especie de futuro perpetuo, lo sagrado no está en oposición dialéctica a lo secular, etc. Esas dos categorías de conceptos expresan simplemente dos dimensiones de la misma realidad, de manera que el ser verdadero del hombre no reside

en otro lugar (en un cielo posterior o en Dios trascendente) ni es empíricamente manifiesto (en un espacio físico o una aquendidad histórica).

Secularidad santa

La secularidad sagrada ha recibido a veces el nombre de secularidad santa.[119] Estrictamente hablando, los dos términos no deben confundirse: el término santo («the Holy», «das Heilige») procede de una raíz indoeuropea que significa totalidad, salud, integridad física y psíquica, salvación.[120] Lo sagrado, *sacer*, significa «consagrado a lo divino» y a la vez que «lleva una mancha, una maldición», y, por tanto, «que provoca horror».[121] A lo largo de la historia de la humanidad lo sagrado o lo santo han sido vividos en su polaridad y ambivalencia. Una simple ojeada a la historia confirma que la religión puede inspirar lo más sublime y lo más bajo del ser humano y que ha sido responsable de las manifestaciones más heroicas, pero también más terribles del espíritu humano.

Al unir estas dos palabras intentamos expresar un desafío álgido en nuestro tiempo: la desaparición del abismo entre lo humano y lo divino que apareció en el período histórico de la raza humana: «No intentéis convertiros en Zeus», dice Píndaro ya en el siglo V a. C.[122] «Los Dioses inmortales y los seres humanos que andan por la tierra siempre serán dos razas distintas», dice la *Ilíada*.[123] «Lo que está sobre ti no lo busques», repite la Biblia.[124] Y a pesar de ello el anhelo de abandonar la orilla humana, para llegar a Dios, para ser divinizado y alcanzar la visión beatífica, ha sido la aspiración

constante del ser humano, hecho «a imagen y semejanza» del Creador[125] y deseando convertirse en Dios antes de la hora acordada.[126] Un ángel con una espada de fuego defiende celosamente el umbral entre lo sagrado y lo profano.[127] Dios abandonó a los humanos a sus propias luchas.[128] Pero el velo del Templo fue rasgado,[129] la Encarnación y la Resurrección son dos símbolos humanos igualmente poderosos. El exilio y el destierro ya no se aguantan por más tiempo. La separación conduce al holocausto atómico. La confusión conduce igualmente al abuso de los Dioses sobre los mortales. No es suficiente que unos pocos entre los seres divinos bajen hasta los mortales o que unos pocos entre los mortales se escapen a las regiones más elevadas donde habitan los seres celestiales. Estos acaso sean shamanes, avatāras, taumaturgos, profetas, santos, pero los «funcionarios de Dios» han fracasado como mediadores. La polaridad existe y debe existir. Pero esta polaridad se ha convertido en una tensión insostenible y en muchos casos ha degenerado en una separación total. Se crea entonces un abismo que aparentemente nadie puede llenar. Si la separación es el infierno para la tierra, es igualmente la condenación para el cielo. No puede haber felicidad ahí si hay aflicción aquí.[130] Los puentes y los constructores de puentes (pontífices) no son suficiente. Los dos universos deben unirse, relacionarse aunque sin confundirse. Los humanos ya no pueden vivir solos sin Dioses, la tierra sin cielo. «Así en la tierra como en el cielo.»[131] Si lo sagrado y lo profano están dialécticamente opuestos, lo secular, en cambio, es la Tierra Prometida donde los dos se encuentran. *Brahmaloka* no es ni *devaloka* ni *manuṣyaloka*, el mundo de lo sagrado no es ni el reino de los Dioses ni el de los hombres. *Saṁsāra* mismo es *nirvāṇa*, precisamente por-

que *nirvāṇa* es *saṁsāra*; los asuntos seculares de los mortales tienen una dignidad inmortal: lo que siempre ha *sido*, por este mismo hecho *es*, y así siempre «*habrá sido*». La esfera de la religión continúa siendo lo sagrado, pero lo sagrado ya no se queda en el recinto del Más Allá, lo trascendente, lo ultramundano, lo divino. Lo sagrado, superando el abismo, está *también* en el reino de lo temporal, lo material, lo político, lo humano. La religión deja de ser el monopolio de la casta de los predicadores, los brahmanes de todo tipo; deja de estar vinculado a algunas organizaciones especializadas. La religión lo impregna todo como una dimensión de la vida sin reducirlo todo a ella.[132] En otros lugares hemos distinguido en la religión tres momentos: *religiosidad* (dimensión humana), *religiología* (aspecto doctrinal) y *religiosismo* (aspecto sociológico). Aquí hablamos de religiosidad, evidentemente.

La secularidad santa hace innecesaria la concepción cosmológica de un mundo como un edificio de dos pisos, sin que esto signifique que se proponga una nueva Torre de Babel para ascender al cielo,[133] ni un mesianismo escatológico en que el cielo descienda para instalar el paraíso en la tierra. La conciencia no dualista distingue pero no separa.

La trascendencia inmanente

El espíritu secular genuino no elimina la trascendencia; más bien descubre su *locus* inmanente: la trascendencia reside en el corazón mismo de las cosas. La cosas son «más» de lo que parecen ser, «más» de lo que detecta no sólo el ojo, sino también la mente. Cada cosa, incluso la cosa que pasa

más rápidamente, tiene una dimensión de trascendencia que es inmanente a la cosa misma; consecuentemente, no necesita salir fuera de sí misma para encontrar su realización.[134] Pero esta afirmación sería falsa si interpretáramos esta mismidad meramente como «en sí misma», es decir, como una singularidad encerrada, aislada, con sólo relaciones extrínsecas con otras entidades.[135] La *mismidad* verdadera de cualquier cosa significa su propio *ātman*. Ahora, este *sí-mismo* no es ni una mismidad indiscriminada y común, ni un sí-mismo trascendente e individualista. La inmanencia es precisamente la manera única, peculiar e individualizadora, en que la trascendencia es inmanente en la cosa. Es la inmanencia de la trascendencia lo que constituye la mismidad de la cosa. La trascendencia pura ni siquiera se puede pensar, puesto que su mismo pensamiento la mancilla.

La secularidad sagrada no sacrifica la cosa individual concreta en el altar de «otro» (un ser más grande –sea la Nación, Dios o la Ideología–, lo que esta cosa será más tarde, o lo que permanece oculto en el núcleo habiendo desechado la corteza) ni la ahoga aislándola *en* sí, en un *sí-misma* individualista. En otras palabras, lo que una cosa realmente es, no es lo que la diferencia de las otras, sino lo que identifica la cosa con lo que realmente es. Mientras que una buena parte de la filosofía occidental interpreta la identidad a partir del principio de no contradicción (una cosa es ella misma tanto más cuanto no es otra cosa), la mente oriental busca la identidad aplicando el principio de identidad (una cosa es ella misma tanto más cuanto es sí misma, no *en* sí misma). En Occidente, la cuestión del *kath'autó* [en sí], desde Parménides hasta la distinción sartreana entre «*en soi*» y «*pour soi*», ha sido un elemento clave en la discusión relativa a la perspec-

tiva correcta para mirar la realidad. Pero aquí baste mencionar este tema sin ulteriores consideraciones.[136]

Lo que debemos retener de todo esto es que la madurez espiritual, después de recorrer todo un periplo, vuelve al punto de partida descubriendo que en la bienaventurada sencillez de lo más pequeño se halla la realidad más grande, puesto que *saṁsāra* es *nirvāṇa* y viceversa,[137] o que cuando el tiempo se complete Dios será todo en todos.[138] Encontramos ejemplos de este enfoque no dualista en distintas tradiciones, por ejemplo en la décima imagen de la clásica historia zen del propietario del buey; la séptima mansión de Teresa de Ávila; la conciencia del *boddhisatva*; la simplicidad del Evangelio; la alegría del *jīvanmukta*, e, incluso más radicalmente, en la naturaleza búddhica de todo, de un Dogen, por ejemplo, etc. En esta visión, la vida corriente se convierte en valor último; las cosas humanas son divinas, el cielo está en la tierra, la compasión y el amor son virtudes supremas, la cotidianedad es la perfección y lo secular es sagrado.[139]

La lección de la historia de las religiones

Aparte de sus fundamentos filosóficos, desde el punto de vista de la historia de las religiones, podríamos describir la secularidad sagrada de la manera siguiente:

El hombre tradicional ha vivido en el *fanum* (el templo, lo sagrado) y en el *profanum*. Fuesen cuales fuesen las relaciones entre estos dos campos, el *homo religiosus* de las religiones más clásicas vivían en connivencia, colaboración y tensión con el mundo de lo divino, el universo de lo sagrado,

el *numen*. El temor del Señor es el inicio de la sabiduría, dice la Biblia.[140] La aspiración a la liberación es el primer requisito para ello, dice la India.[141] El hombre no es un habitante solitario del universo. No vive sólo con cosas, animales y plantas; vive en constante relación con sus semejantes, los otros seres humanos. Pero hay mucho más: el hombre tradicional vive en la constante presencia del mundo de los espíritus, el *numen*. El universo del hombre ha estado poblado durante milenios por fuerzas, energías, seres, Dioses, santos, ángeles, conexiones misteriosas, juntamente con la sociedad humana y el resto de los seres vivos y materiales.[142] Los ángeles eran todavía las fuerzas que movían los planetas para Newton, las fuerzas de la naturaleza eran energías independientes de toda la multitud de seres intermediarios entre la Divinidad suprema y los humanos. La vida del hombre no es sólo historia sociológica; es una aventura cósmica, una historia del universo. No es el destino de la tribu e incluso de la entera raza humana el que está en juego, sino el destino de todo el universo que está siendo interpretado en el teatro del mundo, en el que los hombres son actores y espectadores juntamente con todos los otros habitantes del universo. Las cosas y los hechos o bien pertenecen al *fanum* o están en relación con él y en preparación para él, es decir, pertenecen al *pro-fanum*, al vestíbulo que está «delante del recinto del templo»). Los hombres no son seres solitarios. Ni tan sólo el tiempo los aísla de sus antepasados o de sus descendientes. El tiempo pasado, presente y futuro es un todo compacto y sólido. Estamos todos interconectados. Los muertos están todavía con nosotros, y nosotros podemos todavía influir en su destino; los niños que han de nacer tienen ya influencia en nuestras vidas. Las *ecclesia purgans*, *pe-*

regrinans y *triumfans* son todas una y forman conjuntamente el mismo Cuerpo de Cristo; el *dharmakāya* no contiene sólo los seres vivos en un momento concreto, sino que incluye los tres tiempos; el *karman* lo conecta todo con todo, con las edades del pasado y del futuro,...

El racionalismo (no la racionalidad), el secularismo (no la secularidad), el cientismo (no la ciencia) y movimientos similares nacidos de un dinamismo interno de la cultura humana y de la reacción contra los abusos de la tiranía de los representantes autodesignados de lo sagrado han dado lugar a lo que podemos llamar la modernidad, principalmente la modernidad occidental. Su sueño ha consistido en eliminar todos los «falsos» compañeros del hombre que han sido considerados proyecciones supersticiosas de deseos incumplidos, temores inconfesados, vestigios atávicos e inercia estúpida del *status quo* explotador. El hombre de la modernidad está solo, y es soberano, dueño de su destino, libre, liberado de los poderes de la naturaleza y de los de Arriba, liberado de los poderes de sus semejantes que lo habían explotado. El ideal es una sociedad democrática de individuos autosuficientes, cada uno de los cuales es tan completo e importante como cualquier otro. No hay necesidad de escapismo hacia otros mundos no humanos o sobrehumanos.

Por una compleja serie de razones esta visión del mundo se está rompiendo por los cuatro costados y desde dentro. Pero no podemos simplemente retroceder a una experiencia pre-científica e incluso pre-moderna. Los virus, los rayos, las guerras, las depresiones y las angustias no sólo son caprichos, señales, avisos, castigos o premios de los Dioses. Parece que los Dioses vuelven de nuevo, aunque ya no en aquellas hierofanías, sino como fuerzas más sofisticadas envueltas en formas científicas y altamente racionales.

La secularidad sagrada re-establece, por decirlo así, la comunión del hombre contemporáneo con el hombre tradicional. El universo se expande y lo secular como secular (y no como *pro-fanum*) deja de ser un mero universo «humano» y mensurable. Al convertir el *saeculum* en un universo real y definitivo la vida secular adquiere de nuevo una significación cósmica y divina además de su importancia humana. Los Dioses, por decirlo así, no entran subrepticiamente por la puerta trasera para explicar lo (todavía) inexplicable; no se les ha pedido que llenen las lagunas que la ciencia no ha sido capaz de explicar. Sociológicamente hablando, puede ser que la visión sagrada de lo secular se esté extendiendo cada vez más a causa del creciente sentimiento de bancarrota de la civilización moderna. Pero sean cuales sean las causas a este nivel, la sacralidad de la secularidad no es un factor que se introduce para resolver los problemas irresueltos de la modernidad. Lo sagrado emerge desde la inmanencia misma del *saeculum*. Los Dioses, los espíritus, en una palabra, lo Divino, no es un factor más que sirva para reforzar nuestra hipótesis racional de construir una imagen coherente del mundo. Lo sagrado es una parte constituyente de lo secular mismo. Evidentemente no se trata de pequeñas sustancias o entidades personificadas. No se trata de árboles que hablen o de piedras que sientan. Se trata más bien de una dimensión de ultimidad, y por tanto de misterio, que no tiene ulterior explicación y de una vida inescrutable en el corazón mismo de cada cosa y acontecimiento; es un elemento de libertad inherente a todo ser que existe.

Es evidente que la sacralidad de la secularidad no nos lleva a un sentido dualista de lo sagrado, que nos volvería a una visión del mundo casi mágica y heterónoma. Lo sagrado que estamos abordando para la secularidad es del segundo tipo descrito.

Pero lo sagrado no puede ser identificado con lo secular. No debería confundirse la secularidad, de que hemos estado hablando, con un cierto tipo de mentalidad desacralizada propia de la civilización tecnológica. El redescubrimiento de lo auténticamente sagrado es una tarea urgente para la civilización occidental contemporánea.[143]

Evidentemente, lo sagrado no es una «cosa en sí», y por eso el descubrimiento de lo sagrado no significa un retroceso en la conciencia humana o una nueva búsqueda de viejas hierofanías. Para mucha gente esto puede ser un camino, e incluso un meandro en el proceso entero: las montañas, el agua, los iconos, y todas las imágenes tradicionales de lo Divino son todavía suficientemente ricas como para despertar el sentido de lo sagrado. Pero lo que necesita ser resacralizado es la misma vida humana. La vida humana necesita ser vivida plenamente como una realidad más real que lo meramente empírico, es decir, como realidad sagrada. Antes que las manifestaciones de la vida en las acciones y cosas sagradas, la vida misma necesita ser experimentada como sagrada.

Tradicionalmente el reino de lo sagrado es el reino cultural o religioso. Este mismo reino aparece hoy como secular. La tarea de la religión es aproximarse a lo secular como a una vía verdadera de realización humana, como un camino de salvación, para decirlo a la antigua usanza.

Esto es lo que pone en una situación difícil y delicada a las religiones tradicionales, cuyo análisis nos lleva a la tercera sección de este capítulo.

3) *El desafío de la secularidad para las religiones tradicionales*

La secularidad sagrada no es una *doctrina* que vaya a reemplazar a las religiones; no es un nuevo *dharma* para nuestro tiempo. Esta secularidad representa una *actitud* relativamente nueva dentro de las mismas tradiciones religiosas. Las religiones pueden integrar la visión secular sin perder su identidad, ni muchas de las riquezas de sus culturas respectivas. Sería un error pensar que ahora podemos prescindir de los mitos, las creencias, los templos, las Escrituras, los ritos y la iconografía religiosa de uno u otro carácter. El sueño de un Auguste Comte y de algún otro no se presenta como verdadero, ni deseable. El descubrimiento de las dimensiones sagradas de lo secular no significa que las religiones deban ser suplantadas por lo secular; significa más bien que las religiones pueden ser revitalizadas por nuevas ideas y purificadas de concepciones y prácticas obsoletas. Es difícil predecir cómo se producirá esta renovación, porque los contextos religiosos contemporáneos presentan, según las culturas y países, una gran variedad de situaciones. Sin embargo podemos intentar subrayar algunos aspectos específicos de esta integración y de los desafíos actuales.

No hace falta insistir en el hecho palmario de la secularización, e incluso desacralización, de la sociedad, o que llegamos al fin de un determinado tipo de religión en el mun-

do moderno. Desde la crítica, la lamentación y el regocijo se han expresado todas las opiniones. Pero un punto es aceptado casi unánimemente: el declive de las religiones tradicionales. Tendrán que acomodarse o contraatacar si quieren sobrevivir. Pero lo que estoy sugeriendo es que la secularidad no trae consigo ni una desaparición de la religión ni un nuevo integrismo; trae en cambio una transformación positiva y radical de la religión misma, y por tanto de la comprensión de las tradiciones humanas.[144]

El hombre es un ser religioso; la religiosidad es uno de sus rasgos constitutivos. Pero este carácter religioso se expresa de modos variados y nuevos. Estamos asistiendo a un momento crucial en la comprensión misma del carácter religioso. En otras palabras, la religión está sufriendo una mutación. La naturaleza de esta mutación, cómo se produce y modifica las creencias y prácticas religiosas, debería ser el tema de un estudio intercultural que no podemos emprender aquí. Veamos tan sólo algunos ejemplos.

La sacralidad de lo secular y la secularidad de lo sagrado

La secularidad sagrada contemporánea prefiere resaltar el aspecto sagrado, divino o último de lo secular, antes que subrayar el aspecto secular de lo divino, como se había hecho tradicionalmente. Por ejemplo, que este mundo es el Cuerpo de Dios es una doctrina tradicional de algunas escuelas vedánticas y de otras. Pero ahora el acento no se pone tanto en decir que el Cuerpo de Dios es este mundo como en que *este* mundo es también divino. El centro de gravedad ha cambiado. Los sufrimientos del Cuerpo Místico de Cristo no

resaltan tanto los sufrimientos de Cristo como los sufrimientos de los pobres. Estos pertenecen a la divinidad, es decir al orden último, y por tanto son menos tolerables porque están dotados de un carácter último.[145] La secularidad sagrada acentúa tanto que Dios se haga hombre como que el Hombre sea considerado un ser divino, no tanto por una descensión o ascensión como por el hecho de que están constitutivamente relacionados. Se destaca tanto que Cristo sea pan como que el pan es Cristo.

En un marco tradicional, si un ser humano no alcanzaba su realización humana personal, esto significaba que su peregrinaje terrenal había resultado un fracaso, pero que esa misma persona podía aún alcanzar el cielo, disfrutar de la visión plena de Dios o tener otra oportunidad en una próxima reencarnación, etc. En una palabra, no todo estaba perdido. Pero para una mentalidad secular no alcanzar la realización humana en la tierra equivale a lo que la mayoría de tradiciones llamaba el infierno: el estado de un ser humano particular que nunca alcanzará ese grado de humanidad, divinidad o realización para el que estaba destinado. La vida puede seguir, mis hijos podrán estar mejor, mi «otro ser más elevado» puede ir a otras esferas, mi «alma» puede salvarse, pero yo, mi persona, este ser concreto sujeto al ahora y al aquí queda roto en pedazos, destruido. Anteriormente nos hemos referido al sentido de la tragedia. El cielo, la otra vida, la transmigración del alma individual, son, en el mejor de los casos, paliativos, y en el peor víctimas propiciatorias. El destino humano adquiere un carácter último en su mismo nivel temporal. El Reino de Dios está, ciertamente, en medio de nosotros, en el *intermedio*: florece en el instante tempiterno, ni en el *dentro* intemporal ni en el *entre* meramente histórico.[146] Aquí

la secularidad se vuelve tradicional al creer que son muy pocos los que alcanzan esta plenitud de salvación.[147]

El impacto cósmico del presente político-histórico

Ya hemos advertido no confundir la secularidad con el secularismo.

La mutación moderna también se podría formular diciendo que la escisión del átomo conlleva el fin del período histórico de la humanidad.[148] El hombre actual tiene en su poder la posibilidad de eliminar toda la vida humana y animal sobre la tierra. Esta única proeza transforma las hazañas *históricas* del hombre en un drama *cósmico*. En otras palabras, la historia desborda sus propias fronteras y se convierte (de nuevo) en la aventura del cosmos y no sólo en el destino de los hombres. Las rivalidades humanas ya no tienen significación meramente histórica, se convierten en acontecimientos cósmicos. Ya no está implicada solamente la población civil, la tierra misma está afectada. No sólo está en juego la muerte de una nación o de un imperio, sino el destino del planeta entero.[149]

Esta es la difícil situación que ha provocado la tecnología, pero que adquiere su significación plena debido a la conciencia secular que no considera el destino de las estructuras temporales como algo ajeno al destino último y definitivo del hombre. Hay una diferencia fundamental entre el fin natural del mundo (o de los mundos), entre las catástrofes astronómicas o los *kalpa* sucesivos (de muchas cosmologías asiáticas), y la autodestrucción de la especie humana o la anihilación artificial del planeta.[150] Nunca antes en la conciencia humana se había dado la idea de un suicidio humano colectivo, juntamente con la de terricidio. La familia humana, el cuerpo místico de Cristo, el *dharmakāya*, se encuentra ahora bajo una realista tentación de suicidio. Aquí podemos empezar a entrever el carácter diabólico de la civilización tecnocrática. La especie humana se amenaza a sí misma con la autoextinción y también con la extinción de toda forma de vida superior. El corazón y el estómago de una persona pueden estar sanos y con ganas de vivir, mientras que el cerebro está amenazando todo el cuerpo con el suicidio. La hija de una familia puede tener pensamientos de suicidio que el resto de la familia puede intentar frustrar. No ocurre lo mismo en la situación humana actual. No podemos aislar a los culpables. Todos estamos implicados. La tendencia de muerte de la civilización humana se vuelve patente. Y la conciencia secular nos hace conscientes de que esta situación no es equivalente a las preocupaciones escatológicas de las religiones tradicionales.[151] Quizá la concepción sagrado-secular, que no cree en «segundas» oportunidades ni en «otro» mundo, pueda activar fuerzas de salvación adormecidas en la raza humana.

Podemos definir la religión como *camino último*. Dando a esta afirmación un inicial contenido formal podemos decir *camino de salvación*, o *camino de realización humana*. La salvación o la realización quiere decir aquí liberación, cielo, gloria, justicia o cualquier otro de los equivalentes homeomórficos de las distintas tradiciones humanas. Podríamos haber dicho también *camino de paz*.

El impacto de la secularidad desplaza de nuevo el acento. Las religiones son *caminos*, o, acaso mejor, proyectos de caminos, *para la plenitud humana*. Esto no ha dejado de ser

cierto, pero el énfasis radica en *la plenitud de lo humano*. No tanto para «salvar al hombre» rescatándolo de su condición humana, como para salvar la misma condición humana: éste es el nuevo énfasis de la espiritualidad secular. La plenitud de lo *humanum* es *incumbencia* de la religión, aunque, evidentemente, la interpretación de este *humanum* y de su plenitud varía de una religión a otra.

La pérdida de la orientación cosmológica

Diciéndolo de otra manera, el gran problema de las religiones es siempre el problema de lo sagrado. Pero lo sagrado ya no reside sobre todo en la esfera tradicional de lo divino o en el reino de la naturaleza, sino en el universo construido por el hombre. Hasta hace poco Dios y la naturaleza eran los grandes desafíos. Cuando el hombre se enfrenta a las preguntas fundamentales tiene que luchar con Dios; tiene que aplacar a los Dioses, suplicarles, obedecer las reglas divinas, amar al Ser Supremo. Este era el dominio clásico de la «religión». En un momento posterior, en un cambio kairológico (puesto que no sigue un orden «cronológico»), cuando se enfrentaba a las cuestiones fundamentales, el hombre sentía la necesidad de conocer la naturaleza, descubrir sus reglas, conocer su comportamiento y sus leyes para usarlas en beneficio propio. Este es el dominio clásico de la «ciencia». Y desde entonces la ciencia y la religión han mantenido una tensa relación.[152] Para ahorrarnos un tratado entero, citemos la frase de Galileo Galilei: «*La religione ci dice come si va in cielo, ma non come va il cielo*». Esto último es de la incumbencia de las ciencias naturales. Aquí radica la gran división entre la modernidad y las religiones tradicionales. Éstas estaban ligadas a una especial visión del mundo. La modernidad cree en una antropología (ingenuamente) independiente de cualquier cosmología. Todo está centrado en el hombre, que sigue hablando del cielo, incluso si este cielo no está en ninguna parte.[153]

Paradójicamente, la secularidad sagrada ha descubierto que después de todo el cardenal Belarmino no estaba tan equivocado.[154] Los modernos que todavía no son críticos de la ciencia revelan su modernidad dualística y no digerida. Son modernos, pero no seculares. La ciencia moderna se inicia con la aceptación del divorcio entre la cosmología y la antropología. Descartes quiere ir al cielo, pero esto no tiene nada que ver con su especulación.[155] Galileo quiere saber cómo gira el cielo, pero con independencia de cómo ir al cielo. El hombre corta su cordón umbilical con el cosmos; se convierte sólo en historia. La cosmología ha sido sustituida por la antropología. No se trata de si va en contra de la «nuova scienza». El peligro está en sus supuestos ideológicos, es decir, en la creencia que el hombre, y por tanto su destino, son independientes de la cosmología. El hombre «se libera» a sí mismo del cosmos. Cómo va el cielo se cree irrelevante respecto a cómo es el cielo y cómo se llega a él. Esto da lugar a una espiritualidad desencarnada. El cielo empieza por ser un símbolo, pasa a ser una metáfora y acaba siendo un estado mental y nada más porque el espacio también se ha convertido en algo externo al hombre. El tiempo ya no es el eje de la vida del hombre y por tanto una forma personal de ser, sino una serie de coordenadas ajenas a la vida del hombre. Todas estas tramas forman parte del mismo tejido de la modernidad.[156]

Se supone que la ciencia reina en un campo y la fe en otro. Aquí está la escisión. Se busca la reconciliación diciendo que no se contradicen la una con la otra. Pero evidentemente, no se dice «quién» decide en caso de conflicto. Por eso es mejor evitar todo contacto. La ciencia puede seguir libre su camino y entonces la «religión» se queda sin mundo. El otro mundo se ha desvanecido y este mundo está ocupado. Se supone que el hombre no es solamente el rey supremo sino que también está solo en el universo. La modernidad ha desarrollado una antropología o «ciencia del hombre» totalmente independiente de la cosmología, de «cómo va el cielo». La concepción de la *anima mundi* se desvanece.[157]

¿No es irónico para una mentalidad tradicional que está abierta a la modernización oir que precisamente la secularidad sagrada nos hace conscientes de que si el cielo puede tener algún significado en el sentido tradicional no se puede desligar del universo material en que vivimos? Después de todo, la astrología y la alquimia no iban tan descarriladas cuando quisieron desarrollar una visión holística del universo, que es más que un campo de aviación en donde los hombres han aterrizado. La idea misma de la raza humana aterrizando en la tierra desde otra constelación revela cuánto se ha divorciado la mentalidad «moderna» de la tierra. Equivale a la misma idea de un alma cartesiana depositándose en un cuerpo pre-fabricado. Alienado de Dios, el Padre, el «científico» moderno también ha acabado enajenado de la tierra, la Madre, y se ha convertido en un bastardo de este planeta. No es extraño que esté tentado de hacerlo estallar. El síndrome de la «guerra de las galaxias», incluso si fuera solo un motivo cinematográfico, ya es bastante significativo.

No se hace la guerra en casa propia o contra el cuerpo propio. La recuperación de la sabiduría tradicional podría ser un paso crucial para la transformación de la crisis actual. No hace falta decir que lo que necesitamos es una nueva cosmovisión y no simplemente recurrir a cosmologías obsoletas.

El universo construido por el hombre

Actualmente, preparados por la tecnología moderna (que es más que sólo «ciencia» aplicada), y acuciados por la escisión de lo «inescindible» (*atomos*), el gran desafío para el hombre es el hombre mismo. La gran confrontación no es la del hombre enfrentándose a Dios o a la naturaleza, sino al hombre mismo: el hombre enfrentándose a las fuerzas histórico-tecnológico-científicas que él mismo ha convertido en un universo artificial, construido también por él mismo. Enfrentado a este sistema construido por el hombre el individuo se siente mucho más desolado que cuando se enfrenta al mundo divino o al mundo natural. No parece que nadie en particular se haga responsable de estos desastres amenazadores. El sistema, a diferencia de Dios (o los Dioses) o la naturaleza, se resiste a la personalización: no se puede individualizar; es anónimo; no parece que nadie tenga un control real sobre él. El anonimato y la despersonalización son parte integrante del mito tecnológico. No podemos limitar nuestra preocupación a un posible holocausto atómico, sino que también debemos ser conscientes de la dirección emprendida en psicología, genética, bioquímica, electrónica, etc.

En suma, el destino del ser humano no se deja a la «vo-

luntad de Dios», ni a los «caprichos» de la naturaleza, sino a la «Esfinge», al enigma del Hombre. Dios y la naturaleza quizá conserven todavía para muchos la misma función de gobernar el mundo, pero para las élites del complejo tecnocrático que maneja el mundo externo, su función parece más bien secundaria. El hambre, por ejemplo, que nunca ha estado tan extendida como en la era actual, ahora no se concibe ni como un castigo divino ni como un desorden de la naturaleza, sino más bien como una cuestión técnico-político-económica.[158] Y es cuestión de vida o muerte. Esto es hoy precisamente una cuestión religiosa.

La tecnología crea un mundo construido por el hombre y nos obliga a vivir en él. No podemos sobrevivir fuera de él. Sin electricidad y los llamados «servicios» de la medicina moderna, los medios de comunicación, el transporte, la industria, etc., la megalópolis se podría hundir. En lugar de un organismo vivo hemos creado una organización artificial. Un organismo vivo se regenera por su propia fuerza; se recicla a sí mismo, regenera sus partes perdidas o dañadas en simbiosis con su ambiente. El sistema tecnológico es un sistema mecánico y no animista, no tiene libertad ni espacio para la conciencia. Sólo podemos sobrevivir si «trabajamos» para el sistema, si lo mantenemos en marcha constante. Nuestro trabajo humano ya no respeta los ritmos naturales de la tierra, sino que se ha artificializado, se ha reducido a mero mantenimiento mecánico. Estamos atados al *trabajo* semanal, es decir al *tri-palium*, el instrumento de tortura. La contemplación queda excluida o se convierte en un lujo. No se hace nada por sí mismo, puesto que no sería productivo. Todo lo que hacemos está encaminado a perpetuar el sistema. Para tres cuartas partes de la humanidad este «trabajo» da unos frutos muy escasos: viven en condiciones sub-animales. Pero los otros prosperan.

Actualmente la tarea más urgente de la religión es re-descubrir su función adecuada. La religión no puede dejar los problemas fundamentales del hombre a meras «soluciones» técnicas, o a los análisis de aquellas ciencias particulares que corresponden a un pensamiento único, aunque sea el prevalente.

El destino del hombre es el objeto de la religión

Intentemos re-formularlo de nuevo: *el objeto de la religión* no es Dios; *es el destino del hombre*, del hombre no sólo como individuo, sino también como sociedad, como especie, como microcosmos, como elemento constitutivo de la realidad que, al mismo tiempo, refleja y contiene la realidad. Hemos dicho el hombre, e inmediatamente hemos añadido lo que se quería decir con eso. El *anthrôpos* de que hablamos no es sólo el punto de encuentro entre lo divino y lo cósmico, es al mismo tiempo esa unidad compleja que consiste en cuerpo, alma y espíritu, que abarcan el universo entero. Sin estos tres elementos no existe el hombre.

También hemos dicho que el objeto de la religión es el destino *humano*. La vida en la tierra puede no ser el destino final del hombre según algunas religiones, pero incluso las doctrinas de «vida eterna» y trascendencia del «*karma*» dependen del hecho de la existencia real de esta vida terrenal. Si el planeta está amenazado o es aniquilado ésta puede no ser una gran tragedia final, pero es, sin duda, una preocupación religiosa universal.

Dicho de otro modo: El mundo occidental moderno para mantener un cierto equilibrio saludable entre la mentalidad «científica» (objetivista) y el mundo interior del individuo, ha animado a los poetas y literatos a que revelen al público el mundo imaginario. Pero la mayoría de la gente, incluidos los mismos escritores, mantienen los dos mundos aparte: el mundo objetivo, *real*, y el mundo subjetivo, imaginario. El narrador tiene una función catártica; entretiene o incluso puede salvar la vida de alguien, como en los casos que conocemos de los campos de concentración. Los grupos que tenían un contador de historias entre ellos sobrevivieron mucho mejor que los que tuvieron que enfrentarse a la dura existencia de los campos. Las historias eran instrumentos saludables para la imaginación que sustentaba el poder de resistencia de los compañeros confinados.

Me gustaría dar un paso más, o mejor, tomar el lugar de los narradores. El mundo de la imaginación no es «otro» mundo, un reino fantástico pero claramente irreal. No hay dos mundos, el real, objetivo, y las construcciones de la imaginación oníricas o fantásticas. Ambos son igualmente reales y parte de la realidad. Castrar la realidad reduciéndola a uno de los cuatro estados del ser descritos por la *Māṇḍūkya Upaniṣad* es tan paralizante para el ser humano como para la realidad misma. Tomemos las *Mil y una noches* como ejemplo. ¿Qué es más real, Scherezade enfrentándose a la muerte después de su primera noche con Shahriar, el emperador de Persia, o las historias que ella contaba al desconfiado emperador? En otras palabras, la historia no es la única realidad; los «hechos objetivos» no son los únicos «hechos reales» que existen. El mito es tan real como la historia; o como yo diría, la historia es meramente el mito del autollamado hombre civilizado, especialmente de Occidente.

Todo nos conmina a intentar superar los dualismos que han infestado a más de una cultura, sin caer por eso en la trampa del monismo.

Interludio

El mundo, hemos venido diciendo, además de su connotación negativa como uno de los «tres enemigos del alma» junto al demonio y a la carne, ha tenido desde siempre también un sentido positivo como aquel mundo que «Dios ha amado tanto».

Nuestra interpretación va más allá y lo considera como una de las dimensiones constitutivas de la realidad, de toda realidad. En este sentido la religión como religación con lo divino, es también esencialmente mundanal y en cuanto tal no representa ni exige una «huida» ni tampoco un «desprecio» del mundo, aunque lo mundano no sea el único ingrediente de lo real.

En nuestro segundo capítulo intentaremos dar un ejemplo de cómo una interpretación secular de un hecho eminentemente «religioso» no lo deforma, antes bien lo ilumina con una luz inédita, aunque no única.

II

La secularización de la hermenéutica

El caso de Cristo

¿Quién dicen los hombres
que es el Hijo del Hombre?

Mt. XVI, 13

La hermenéutica de la secularidad se puede abordar *in obliquo* atendiendo a un caso concreto de la *secularización de la hermenéutica*. Al lado de la hermenéutica tradicional de Cristo, estudiaremos una interpretación secular de Jesús de Nazareth como ejemplo de un triple problema: de la secularidad, de la hermenéutica y del símbolo.

Desde la aurora hasta el crepúsculo de este siglo hemos asistido a una transformación progresiva en la manera de interpretar a Cristo. Al inicio, por razones sobre todo pastorales, se sentía una especie de necesidad de presentar a Cristo

como modelo para los hombres de nuestro tiempo, y de ahí que se hablara de Jesús obrero, de Jesús proletario, de Jesús socialista; de Jesús liberador, en una palabra, de Jesús hombre. Las reacciones a esta tendencia son bien conocidas: algunos temían la «racionalización» y, si se me permite jugar con las palabras, la «naturalización» de Cristo, dentro del orden de la «naturaleza» y de lo humano. Lo que al principio era ante todo una preocupación pastoral, sin intención alguna de oponerse a la concepción tradicional de Cristo, se ha ido transformando en una noción cada vez más extendida de la figura de Jesús. Su humanidad se ha vuelto tan central que es por ella, y no por su divinidad, por la que se atribuye a Jesús una proyección universal y así llega también a quienes son alérgicos a cualquier tipo de cristianismo sobrenatural. Si, por ejemplo, se dejara de hablar de Cristo Hijo de Dios a los buddhistas y occidentales secularizados, y se hablara de Jesús Hijo de Hombre, como modelo de humanidad, notaríamos la diferencia.

¿Quiere esto decir que hasta ahora no ha habido interpretaciones parecidas de Cristo Hombre? Es evidente que no. La diferencia no se debe a que, súbitamente, se haya dado una interpretación profana en lugar de una interpretación sagrada –porque esto se ha hecho desde el principio de la tradición cristiana– sino que se ha aplicado a Cristo una hermenéutica radicalmente distinta. No se niega, por ejemplo, el hecho de la Resurrección, como lo haría una hermenéutica profana, pero se la interpreta de manera distinta.

Intentaremos trazar algunas líneas maestras de este cambio, que no reside tanto en el «objeto» Jesús como en el sujeto que lo interpreta, llevado por la corriente del tiempo. Al

apoyarme en este doble ejemplo intentaré esclarecer la triple problemática ya mencionada: secularización, hermenéutica y símbolo.

La tesis se puede resumir así: el proceso ya mencionado de secularidad nos ha llevado a la secularización de la hermenéutica, a la introducción del factor tiempo en el interior del proceso hermenéutico. Esto último revela el carácter más profundo de la secularidad: la presencia del *saeculum*, entendido como temporalidad encarnada, en el corazón mismo del ser y por tanto de toda la realidad.

1. Un doble ejemplo

a) *Jesucristo, Hijo de Dios*

Después de la célebre respuesta de Pedro a la pregunta de Jesús sobre su identidad, en la que parece que la divinidad de Jesús se afirme sin reticencia, aunque con matices: «Tú eres el Cristo (Mesías, el Ungido), el Hijo de Dios viviente»,[1] la tradición cristiana profundiza el sentido de esta afirmación, fundamento de toda su creencia. Decimos «con matices» porque la respuesta de Pedro destaca la función mesiánica de Cristo, emplea la fórmula monoteísta judía y cristiana, trinitaria de «*Hijo* de Dios», y finalmente afirma el carácter personalista y existencial de su confesión: «tú eres», dirigida al Hombre que tiene delante.[2] La historia de esta toma de conciencia proporciona materiales fascinantes tanto para nuestro tema específico como para el estudio de la evolución del pensamiento occidental hacia una comprensión más amplia de un problema que siempre ha ob-

sesionado a la humanidad. El aspecto teológico de este problema es el de la unión de lo humano y lo divino; su aspecto filosófico, la cuestión de lo Uno y lo Múltiple. Existe una relación profunda entre «lo Uno y lo Múltiple» (ἕν καὶ πολλά) de Platón y el «verdadero Dios y verdadero hombre» (θεὸς ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπος ἀληθῶς) de la cristología. El caso de Cristo nos ofrece un paradigma para la superación de una solución exclusivamente dialéctica a este problema. La historia del pensamiento cristiano muestra el esfuerzo constantemente renovado por mantener el equilibrio entre los dos datos dialécticamente incompatibles de la revelación y de la razón: Cristo es a la vez hombre (luego criatura, luego multiplicidad) y Dios (luego «no creado», luego «uno»). En relación al Absoluto el pensamiento humano ha adoptado tres enfoques: a) el Absoluto es, y no hay lugar para nada más; el mundo es pues apariencia: la solución *monista*; b) el Absoluto es, pero ha sufrido una caída, una falta, una degradación o lo que sea, y el mundo es pues su polo opuesto: la solución *dualista* (o *pluralista*); c) el Absoluto es, y en su interior mismo, por decirlo así, hay una vida o un dinamismo, que permite la tensión y la polaridad de lo otro en tanto que tal: la solución *no dualista*: *advaita* o *trinitaria*.[3] La ciencia de las religiones podría confirmar que se trata, en el fondo, de una misma problemática.[4]

El problema teológico de Cristo consiste precisamente en encontrar una formulación inteligible que permita conservar la unidad sin caer en la pluralidad y mantener la diversidad sin dañar la identidad. En otras palabras, no hace falta destruir la divinidad (que parece que no pueda mezclarse con la contingencia sin contaminarse) ni alienar lo humano (que parece que se pueda perder si se acerca demasiado a lo divino).[5] De ahí la conexión interna de la cristología con la problemática trinitaria, de un lado, y con la antropología del otro. Elucidemos brevemente estos dos puntos.

i) *El trasfondo trinitario*

Para salvaguardar la unidad de Cristo, sin menguar ni su humanidad ni su divinidad, hay que descubrir en el seno mismo de lo divino una cierta flexibilidad que relativiza una cierta concepción de lo Absoluto. Sólo si hay en Dios una cierta «vida» que permita la distinción sin separación, el «pluralismo» sin pluralidad; sólo si hay en Dios una «energía», una *dynamis*, una *śakti*, un amor, una inteligencia, en suma una trinidad, se puede explicar un descenso o *avatāra*, una manifestación o epifanía, una encarnación, o revelación, que dejaría intactas la unidad y la perfección divinas. Por lo que se refiere a la tradición cristiana, se puede decir que sólo si Dios es Trinidad, si hay en el seno mismo de la divinidad un movimiento que permita que sea el Hijo de Dios quien se encarne por obra y gracia del Espíritu Santo, se dará explicación a la pretensión ortodoxa de Jesucristo Dios y Hombre. El dogma central de la cristología no se cumpliría si Dios fuese un bloque monolítico sin distinción alguna posible. La encarnación entonces sólo podría ser simplemente ilusoria, o bien un atentado a la pureza divina, o bien docetismo o patripassianismo. Es decir, absolutismo monista en el que toda criatura, y por tanto también la humanidad de Cristo, es una pura ilusión, o panteísmo ontológico, en el que todo ser, y por tanto Cristo, es un simple aspecto de lo divino.

En un ámbito impregnado de monoteísmo judeocristiano es particularmente difícil explicar el advenimiento de Cristo como Hijo de Dios. Al inicio de la era cristiana se intentaron explicaciones de carácter funcional (como el adopcionismo de los ebionistas) o de carácter metafísico (como el modalismo de los sabelianistas) basadas en la hipótesis de un Dios monopersonal, que la teología ha denominado monarquianismo. También dentro del horizonte de la monarquía divina deben entenderse una parte de las primeras especulaciones patrísticas respecto a un *logos* que no sería más que la inteligencia del Padre en acto de creación y de redención, es decir, en el tiempo. El arrianismo, bajo sus múltiples formas, también podría relacionarse con este tipo de pensamiento: para salvaguardar la trascendencia y la única personalidad divina, Cristo quedaba reducido a una simple criatura.

Fue necesario esperar a los grandes concilios para llegar a la armonía entre las fórmulas trinitarias y cristológicas. Las definiciones de Nicea[6] y de Calcedonia[7] son ya conocidas y nos llevaría demasiado lejos comentarlas aquí.[8] Las elucubraciones escolásticas para defender la trascendencia y la inmutabilidad de Dios –de un Dios, cierto es, más helénico que hebreo, aunque fuera, en todo caso, el Dios de los cristianos durante siglos– se han vuelto también tradicionales y baste sólo con mencionarlas.

El esquema patrístico se ha convertido en modelo, aunque los problemas han surgido a medida que ha evolucionado la reflexión cristiana. Jesucristo es el Hijo de Dios, es el Primogénito y el Hijo único, igual al Padre puesto que posee la «naturaleza» divina en su calidad de segunda «persona» de la Trinidad, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero

de Dios verdadero. No puede existir cristología ortodoxa sin su fundamento trinitario.

ii) *El trasfondo antropológico*

Si Jesús fue una simple teofanía o un puro apéndice de la «segunda persona» sin vida propia, si no fue verdaderamente hombre y, en un cierto sentido, también humanidad, no podría cumplir su papel de salvador, no estaría dentro de la historia. Las discusiones empezaron en la época patrística, y las querellas sobre las voluntades de Cristo son un ejemplo de ello.[9] A la mística medieval le gustaba recordar que Dios había asumido (toda) la naturaleza humana en Cristo, puesto que en él no había ni podía haber una «persona humana».[10] Si Jesús fuese una persona humana individual, la identificación del cristiano a Cristo no se podría realizar. Si Cristo fue un individuo, no se podría comprender ni la Eucaristía como presencia pascual del Resucitado, y menos aún explicar cómo la proliferacióin de misas y panes consagrados no multiplica el cuerpo de Cristo. Más aún, si Cristo fue un individuo, en el sentido moderno de la palabra, la Redención no se podría haber realizado al mismo nivel que la Caída.[11] Cristo, el nuevo Adán, debe ser como el primer hombre, un paradigma humano: pues mientras que en el primer Adán todos han pecado, en el segundo todos encuentran su salvación.[12]

Tradicionalmente Jesucristo había sido considerado como perfecto Dios y como perfecto hombre. Se decía precisamente que éste era el desafío de la fe para la mente humana: presentar estos dos hechos de la «revelación» y dejar a cargo de la teología y del magisterio explicitar, de un lado, y formular, del otro, lo que la sola razón humana no habría

podido concebir.[13] Este era el lenguaje tradicional que ha llegado hasta nuestros días.[14]

b) *Jesucristo, Hijo de Hombre*

La interpretación tradicional no ha negado la humanidad de Cristo; el título de Hijo de Hombre, bien que con una significación judaica muy particular, ha sido como un constante recuerdo de su humanidad.[15] Es un hecho conocido que la piedad de los pueblos cristianos no ha mantenido siempre el equilibrio que los teólogos hubieran querido. En nuestra época asistimos a un cambio radical de panorama. De acuerdo con esta perspectiva que engloba lo antiguo y lo nuevo vamos a dividir nuestra exposición en dos partes paralelas a las del primer capítulo.

i) *El trasfondo tradicional*

Es bien sabido que en el cristianismo latino con la *devotio moderna*, la humanidad de Cristo ha adquirido un gran relieve, y que más tarde la psicología, incluso la fisiología, se apoderaba de la piedad popular.[16] El equilibrio empezaba a desplazarse, pero en todo caso no se negaba la divinidad, y la interpretación correspondía todavía a la de una hermenéutica tradicional. La humanidad de Cristo era fundamental, no solo para mantener la explicación ortodoxa de Cristo, «imagen de Dios invisible»,[17] sino también para la vida cristiana a todos los niveles. No se pueden tener relaciones con Dios, en términos cristianos, sin pasar por Cristo, el «camino»,[18] y el «único mediador»,[19] que no debe ser confundido con un intermediario: «Felipe, quien me ha visto ha

visto al Padre.»[20] La dimensión iconolátrica es esencial a la religión.[21] En el cristianismo, este icono es uno y el mismo, en el seno del Padre y en el corazón del mundo: es la unidad del *logos* encarnado.[22]

Durante siglos ni la existencia de Dios ni la de Jesús fueron puestas en duda en Occidente, hasta el punto de tener una repercusión social importante. Cierto es que desde tiempos antiguos ha habido quien ha dudado de la divinidad de Cristo, y otros que le han negado una verdadera humanidad. Daban una interpretación «heterodoxa» de Cristo, pero aceptaban, por decirlo así, las reglas del juego tradicionales.[23] Una hermenéutica puramente secular de Cristo como la que vamos a describir no era concebible en aquella época.

ii) *El trasfondo moderno*

Ya hemos indicado cómo el misterio de Cristo obligó al pensamiento cristiano a modificar el monoteísmo hebraico. Este misterio también va a modificar la antropología occidental y cristiana tradicionales. Tuvieron que pasar muchos siglos para llegar a Calcedonia, ha tenido que pasar todavía mucho más tiempo para explicitar las consecuencias antropológicas que, hasta el presente, estaban latentes, porque el misterio de Cristo estaba como subordinado –acertada o equivocadamente– al problema de Dios.

En nuestros días el problema de la unidad de Cristo es todavía central, pero su unidad se busca más de una manera «objetiva» como la unión entre Dios y el Hombre, que de una manera «subjetiva» como la unión de Cristo con los hombres. Es evidente que si se pregunta por esta unidad, y no por la unidad entre Sócrates y nosotros, es porque se

considera que con Cristo existe una relación de una naturaleza particular, que puede convertirse en modelo de nuestra relación con todos los hombres. La fraternidad humana no se fundaría aquí en una filiación divina de Cristo de la que los cristianos participan, sino en Cristo hermano universal.[24]

Los problemas sobre el Cristo histórico y el llamado Cristo de la fe, las hipótesis para explicar la continuidad entre Jesús de Nazareth y el Resucitado, las discusiones con respecto a la conciencia de Cristo y de su evolución a lo largo del tiempo, etc., son problemas conocidos de la cristología y de la teología contemporáneas y que nos proporcionarán el contexto necesario para nuestras consideraciones.[25]

Poco a poco, por motivos que desde el interior eran vistos como apostólicos, y que desde el exterior parecían motivos tácticos, se subraya el aspecto humano de Cristo, su fraternidad con los hombres, su actitud para con los que sufren y los pobres, su existencia consagrada a los otros, etc. Parece que a cada esfuerzo para presentarlo como hombre, Cristo sale más purificado y más glorioso, y su carácter verdadero resurge con más fuerza. Lentamente, la distinción entre una visión interior y una visión exterior se difumina. Cristo conquista, por decirlo así, su independencia de los medios clericales, que parecían tener el monopolio. Este estado de cosas no data de hoy. Es un caso del fenómeno de la secularidad.

En el ámbito tradicional, el vínculo que nos unía a Cristo y permitía la redención era sobre todo su divinidad. Sólo porque es Dios nos puede redimir y reconciliarnos los unos con los otros. Actualmente es de su humanidad de donde nace el vínculo que hace a Cristo, no sólo humano, sino

también salvador, liberador, y hasta redentor, incluso presente entre nosotros.

Algunos han defendido que el desarrollo humano y hasta económico ha sido la contribución de Cristo a los pueblos de otras religiones. Defenderán que el cristianismo no es ni tan siquiera una religión en el sentido tradicional.

La identidad de Cristo permanece la cuestión fundamental, pero esta vez no es vista desde el ángulo metafísico, sino funcional y en un contexto sociológico. Por un lado Cristo debe ser el Jesús histórico, por el otro debe ser, de una manera o de otra, el Resucitado, es decir una realidad viva y presente entre nosotros: debe ser más que una idea. Se subraya más que nunca la famosa «contemporaneidad» de Cristo.

Se podrían citar fácilmente algunos rasgos característicos de este Cristo moderno. Es el prototipo del verdadero amor, de un amor real, encarnado, y no de un amor genérico, sin rostro, «místico» y «monástico» que conduce a la *fuga mundi*, huida del mundo, sino de un amor eficaz, incluso pragmático, y que sufre de la impotencia personal de no poder hacer más. Jesús es el modelo del que se preocupa de esta tierra y de sus problemas. Llora cuando no los puede resolver. Se compromete hasta la muerte. Es el «revolucionario por excelencia»: no teme decir las verdades desagradables a los poderosos, sean los representantes de Dios o de César. Sabe negarse a participar en movimientos subversivos, y sabe bien que la «revolución» debe ser mucho más profunda. Pero no duda en recordar al pueblo sus responsabilidades. Él, el amigo de los pobres, no teme frecuentar también las casas de los ricos y de los pecadores. No separa la vida cotidiana de la vida religiosa, y sin embargo quiere que ésta

sea tan pura que se vuelve duro cuando es testimonio de abusos cometidos en nombre de la religión: Jesús el «desmitificador», el «iconoclasta», el «revolucionario», el «socialista», y todos los epítetos que se oyen estos últimos tiempos.

Es interesante notar que, aparte de los indiferentes, todos lo quieren a su lado. Es cierto, se nos dirá, que era hijo de su tiempo y que, por tanto, hablaba el lenguaje de sus contemporáneos; es necesario concentrarse en lo esencial y entender que dejó la tarea de clasificar su lenguaje para el paso del tiempo. Los escolásticos decían que como él hablaba a los *rudes et idiotae* utilizaba parábolas y metáforas, aunque hubiera preferido expresarse en términos metafísicos o al menos filosóficos exactos. Los místicos nos recuerdan que hay un sentido oculto y superior de sus palabras, y los teólogos hablan de los sentidos múltiples de éstas. Los modernos nos repiten que respeta el argot religioso de su época para no distraernos de su mensaje central de justicia, paz y amor. Para la Edad Media era un metafísico; para la edad moderna, el monarca supremo del Reino; en nuestros días se ha convertido en un revolucionario; un hombre para todos los tiempos, siempre actual. Así pues, se aplica, consciente o inconscientemente, una discriminación hermenéutica. Esto es lo que deberemos considerar en el capítulo siguiente.

«Este Jesús» –expresión de las Actas de los Apóstoles– puramente hombre, sea porque se crea que Dios no existe, sea porque no se crea que sea necesario asimilarlo a Dios, este Jesús sólo tiene la historia como credenciales: ha inspirado a los hombres a superarse a sí mismos –a pesar de los crímenes que se han cometido en su nombre– y continúa

inspirándolos fuera de todo marco eclesiástico o religioso, nos dicen. Nada está perdido, nos aseguran, en «desmitificar», «desteologizar» y «deskerygmatizar» a Cristo. Al contrario, añaden, se le purifica de las excreciones del tiempo, y se le vuelve más vivo, e incluso más digno de fe que nunca. Es el delegado de Dios, a quien vuelve realmente presente, y quien hace que la hipótesis de una divinidad trascendente sea prácticamente superflua. Es tan verdaderamente hombre que se convierte, para el hombre, en símbolo de la plenitud, hasta de la liberación. El verdadero cristiano, se afirma aún, es el humanista auténtico. El discípulo no tendrá un destino mejor que su maestro, se nos recuerda para subrayar que quien le siga hasta el fin debe llevar la revolución al corazón mismo de la Iglesia.

2. Un triple problema

Subrayemos que se trata aquí de una sola cuestión considerada desde una triple perspectiva, y no de tres problemas independientes, puesto que, en este último caso, nuestra investigación debería seguir caminos diferentes.[26] Apoyándonos, pues, en el doble ejemplo dado, estudiaremos la secularización de la hermenéutica mostrando: 1) cómo se ha secularizado una hermenéutica; 2) qué significa esto para la hermenéutica misma, y 3) cómo dentro de este proceso de ruptura, el símbolo es la variable constante.

a) *La hermenéutica secularizada.*

¿Qué se entiende por hermenéutica secularizada?

i) Por *hermenéutica* se puede entender o bien toda interpretación, o bien la ciencia que considera los principios mismos en los que se basa toda interpretación, o, finalmente, esa interpretación que se sabe que no es ni totalmente objetivable, ni plenamente subjetiva, sino que se da cuenta de su validez porque se ha vuelto consciente de sus propios límites.[27] Preferiría utilizar esta palabra en el tercer sentido más restringido, pero el hecho de que en la literatura actual se utiliza sin discriminación justifica que la utilicemos con cierta flexibilidad.

ii) *La hermenéutica sagrada* es una interpretación de los hechos o acontecimientos en su sacralidad, es decir, sin reducirlos a un mundo gobernado por parámetros racionales o profanos. Lo sagrado o *fanum* está en oposición dialéctica a lo *profanum*. Una hermenéutica sagrada es un intento de interpretación según principios que pertenecen al orden de lo sagrado, es decir, a un orden irreductible a lo profano, o, para decirlo mejor, a un orden que sin negar el principio de no-contradicción ni las leyes del mundo empírico, no se limita a sus presupuestos, y reconoce, además, las leyes y los comportamientos que dependen del mundo de lo sagrado.

No se puede simplificar mucho más esta explicación. Cualquier esfuerzo para sacar la hermenéutica sagrada de los principios sagrados conduciría a un reduccionismo, equivaldría a destruir los principios mismos de lo sagrado. Se podría sostener que la hermenéutica sagrada no es válida,

pero no se puede definir como hermenéutica sagrada lo que ella no reconoce como tal. La hermenéutica sagrada no es comprehensible a partir de otra hermenéutica, sino que es más bien un género particular de hermenéutica.

Dos ejemplos pueden servirnos para clarificar este punto. En los *purâna* (historias míticas de la India), cuando se quiere interpretar un hecho humano, cósmico o divino, no se da sólo una explicación racional, y todavía menos «científica». Se utiliza el esquema de la causalidad, pero no restringiéndose al mundo empírico o a las causas físicas. Se sigue el principio de la razón suficiente, pero no se limitan las «razones» a las evidencias racionales. La explicación que se da permanece en el interior mismo del mundo en que se vive, un mundo donde el hombre no está solo entre los seres inteligentes, donde los cuerpos no siguen solamente las leyes empíricas, donde el tiempo no es exclusivamente homogéneo y lineal, etc.[28] Se presupone todo un mundo, un universo de discurso con sus reglas, sus leyes, aunque sea un universo distinto del mundo histórico, físico y cosmológico del Occidente contemporáneo.[29] La interpretación se hace a partir de un mundo sagrado y para este mundo sagrado.[30]

Otro ejemplo típico sería el del estatuto tradicional de la teología cristiana como *scientia sacra*, como *fides quaerens intellectum* [ciencia sagrada, fe que busca inteligibilidad], como planteamiento de inteligibilidad en el interior del mundo de la creencia cristiana. La teología no pretende «racionalizar» la fe, sino explicitarla y hacerla comprensible en un universo de discurso dado por la fe misma. Una verdadera hermenéutica de lo sagrado, incluso de un objeto sagrado, no es posible si no es mediante una hermenéutica que sea ella misma sagrada. La *sacra theologia* presupone la

fe como punto de partida y como instrumento indispensable. Querer someter un objeto sagrado a una hermenéutica profana sería cometer un error metodológico del mismo orden que el de querer captar por los ojos los sonidos de una sinfonía. Igualmente, una interpretación geométrica de un fenómeno físico puede ser verdadero y convincente desde un punto de vista geométrico, pero no es suficiente desde un punto de vista de la física, puesto que la especifidad profunda de la materia física escapa a la geometría; del mismo modo, una hermenéutica profana, y estrictamente racional, de un objeto sagrado no sabrá responder a las exigencias de una interpretación sagrada, la única que podría dar una explicación satisfactoria del objeto en cuestión. Me pregunto hasta qué punto la atracción de las ciencias exactas ha ejercido también aquí su influencia. Pero ¿cómo se sabe que un objeto es sagrado, si no es ya a partir de una hermenéutica adecuada?

iii) *La hermenéutica profana* sería la que temáticamente excluiría –sin negarlas necesariamente– las categorías del orden sagrado y se limitaría a dar explicaciones en función de los datos de un mundo de la razón y de «lo empírico». Una hermenéutica profana limita la inteligibilidad a lo que, directa o indirectamente, es evidente para la razón, o a lo que es plausible en un universo de discurso que se considera racional. La diferencia entre lo que es racional y lo que es razonable es, cuando menos, vaga y aleatoria, puesto que, en definitiva, es la hermenéutica empleada la que permite apreciar la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Mientras que una hermenéutica sagrada intentará, por ejemplo, explicar el «milagro», una hermenéutica profana no dará de él ninguna explicación. Sin embargo, el hecho de aceptarlo o rechazarlo no depende de la hermenéutica sagrada o profana del milagro, sino de un presupuesto meta-hermenéutico.

El desarrollo de la ciencia apologética ofrece aquí un caso interesante.[31] La apologética no quiere «probar» los contenidos de la fe, sino dar de ellos una interpretación que los haga «creíbles», estando la fe por encima de la razón, no contra ella.[32]

El conflicto empieza cuando se debate la cuestión de jurisdicción, es decir, de saber si un hecho corresponde a una u otra hermenéutica. El problema es más grave que una simple divergencia de interpretación de un hecho, porque la conciencia, o el conocimiento del «hecho» mismo, está ya en función de la hermenéutica utilizada. En última instancia, la aceptación de dos hermenéuticas que dividirán la realidad en dos planos es ya el fruto de la hermenéutica utilizada.

iv) *La hermenéutica secular*, o secularizada si se prefiere, puede ser, en cambio, sagrada o profana, puesto que se puede aplicar tanto al mundo sagrado como al mundo profano. Entiendo por hermenéutica secular la que presupone que la *dimensión temporal* es constitutiva del ser, que es una dimensión en un cierto sentido irreemplazable y *definitiva*. El fenómeno de la secularidad corresponde a un nivel más profundo que el de una simple reacción contra una cierta concepción «religiosa» de la realidad. Lo que convierte a la secularidad en un fenómeno importante es el nuevo grado de conciencia que parece haber despertado en nuestros días con una agudeza particular, y que reconoce el tiempo como un factor tan fundamentalmente constitutivo de toda reali-

dad que ya no se admite nada que no esté impregnado por la temporalidad. Sin la temporalidad el ser desaparece. Si recurrimos a las categorías de Aristóteles, podría decirse que el tiempo no es un accidente, sino que se identifica con la sustancia. La temporalidad sería un trascendental en el sentido de la escolástica, y un existencial (*existenzial*) en el sentido heideggeriano. Así pues, no habría ser que no fuera temporal. El ser en tanto que ser sería temporalidad. Los atributos de intemporalidad de cualquier ser serían fruto de una pura abstracción, y esta misma sería temporal. Ésta es la intuición fundamental que subyace en la secularidad.[33] Lo demás deriva de ello. La afirmación que todo sea temporal no significa, empero, que la temporalidad lo sea todo.

Como hemos ya dicho, la secularidad considera el *saeculum*, es decir, el mundo temporal, como algo definitivo, o, mejor dicho, real. El mundo, para la mentalidad secular, no es una apariencia que pasa, un *samsāra* que vuelve, la aparición de una ilusión, un lugar de paso, una sombra que se desvanece; no se la puede abolir sin caer en el nihilismo.[34] La ciudad terrenal es la ciudad humana, la ciudad real. La vida dentro de la temporalidad es verdadera vida humana, y el *saeculum*, el *aiôn*, el *āyus*, el paso temporal del cosmos es el mundo verdadero que *es*. El *saeculum* es realidad, y por tanto definitivo.[35]

La mentalidad secular niega una cierta trascendencia ontológica, y por tanto también una cierta eternidad trans-temporal, puesto que, creyendo en el carácter radicalmente temporal del ser y, por esto mismo, de la conciencia, no puede admitir ni concebir nada que quede fuera de la temporalidad que nos engloba. Pero no niega forzosamente el misterio de la inmanencia; ni puede negar una trascendencia ón-

tica apofática; no rechaza necesariamente que en el seno del mismo ser, que es esencialmente temporal, pueda «habitar» un núcleo «tempiterno», un centro divino.[36] Ante una nada que esté «más allá» del ser sólo se puede callar. La secularidad no se puede oponer a la intuición mística de un reino interior, de un *samsāra* que es *nirvāṇa*,[37] de una palabra que exprime el silencio de otra dimensión –y no de otro ser– en la única realidad.[38] No hay nada que no *sea* temporal, nos dice la intuición fundamental de la secularidad; pero no nos dice necesariamente que la temporalidad que está en todo lo que *es*, y por tanto co-extensiva «con» todo lo que es, sea todo lo que es. Nos dice que el ser es temporal, pero no puede decir nada sobre otras posibles dimensiones del ser. Hay aquí un vínculo profundo con la mística. No hay sólo una mística de lo secular; también hay una mística secular.

En resumen, la interpretación secular es la explicación de un hecho en función de las coordenadas histórico-temporales, pues es en ellas que puede alcanzar la inteligibilidad buscada.

Volvamos ahora a nuestro ejemplo. Hemos sugerido que la hermenéutica de Cristo se ha secularizado. ¿Por qué? Simplemente porque los intérpretes querían ofrecer un Cristo inteligible a los hombres que se creían secularizados, y en un segundo lugar porque los hombres que emprendían la tarea hermenéutica estaban ellos mismos sucularizados. La función de la hermenéutica es la de hacer inteligible un hecho mediante los instrumentos de inteligibilidad de que dispone en una época determinada.

La interpretación secular de Cristo nos lleva a ver la rea-

lidad de Cristo, y por tanto su inteligibilidad, en función de la situación histórico-temporal. No se niega explícitamente su divinidad, porque no está muy claro qué es lo que se niega; pero se subraya su función histórica, su realidad temporal. Es la única manera de hacerlo real; de otro modo Cristo se desvanecería; tendría el mismo destino que los Dioses y que «Dios»: desaparecería del horizonte de nuestra conciencia.

Dicho de otra manera: la interpretación secular de Cristo no pretende negar a Cristo, sino salvarlo, por así decir, del naufragio de todos los valores inmutables. Ahí reside la continuidad mítica respecto a las hermenéuticas tradicionales, como veremos a continuación.

Desde la perspectiva de la hermenéutica tradicional parece que la interpretación secular quiere destruir a Cristo. Desde el interior de esta otra hermenéutica, éste no es el caso. Tenemos ejemplos actuales de este Cristo secular, no sólo en las discusiones que se mantienen en las revistas especializadas, sino también en las reacciones del hombre de la calle ante las manifestaciones artísticas que nos muestran a Cristo en la novela, el cine, el teatro. Tomemos el caso de *Jesucristo Superstar*, aunque haya pasado ya más de un cuarto de siglo desde su estreno. Mientras que unos lo consideraron heterodoxo y casi blasfemo, otros no alcanzaban a comprender por qué los primeros no entendían que se trataba de la profesión de la fe más tradicional en lenguaje moderno.

¿Quiere esto decir que las dos hermenéuticas pueden coexistir? ¿Cómo resolver el conflicto de hermenéuticas?

En lugar de responder a estas preguntas inmensas, querríamos simplemente desbrozar el terreno guiados por la fuerza de nuestro ejemplo. Tendremos que interrogarnos

por el valor de la hermenéutica y despejar los límites mismos de la cuestión.

b) *La hermenéutica de una hermenéutica*

La verdad siempre se cubre y se descubre en la interpretación. Mediante la interpretación tenemos acceso a la verdad, pero también es ésta la que nos la esconde. Toda interpretación es un intermediario que nos transmite la luz, pero también la refracta y la limita.

O bien la cuestión sobre la validez de una hermenéutica es intrínseca a ésta, o bien habría que aplicar otra hermenéutica que fuera aceptada como normativa para formular la cuestión y para responderla. En el primer caso, estaríamos dividiendo en dos la cuestión hermenéutica: interpretación de un hecho y reflexión crítica sobre esta interpretación. Luego volveremos sobre esto. Pero en la segunda parte de la alternativa sólo se ha desplazado la cuestión, que, en definitiva, remite a la primera. ¿Puede haber una «hermenéutica» de la hermenéutica? No lo creo. Si toda hermenéutica necesita una «hermenéutica», tendríamos que recurrir a una tercera «hermenéutica» para interpretar nuestra «teoría hermenéutica», *et sic ad infinitum*.[39] Podemos tener la hermenéutica de una hermenéutica determinada; y, en un grado superior de abstracción, una hermenéutica de las hermenéuticas existentes, pero no puede haber una «hermenéutica» de la hermenéutica, es decir de toda hermenéutica, puesto que la «hermenéutica» con la que pretendiéramos interpretar la hermenéutica también tendría que formar parte de esta hermenéutica, lo que es una contradicción.

Por otra parte, una hermenéutica cumple su función de interpretar mientras no sea rebatida. A partir del momento en que una hermenéutica se presenta como *interpretanda*, ya no puede interpretar, sin ser justificada previamente. La inocencia se ha perdido y no se puede dar marcha atrás. Lo «no cuestionable» lo es porque no es puesto en cuestión. En el momento en que es cuestionado deja de ser «no cuestionado», y por tanto, si la interrogación tiene sentido, deja de ser igualmente «no cuestionable». En principio, se puede cuestionar todo, excepto lo que en cada cuestión cuestiona la interrogación. Podemos preguntarnos sobre cualquier cosa, pero no podemos cuestionarnos sobre la cuestión en general, sin, por el mismo hecho, destruir la autenticidad de la cuestión.[40]

Siempre se pregunta un «por qué», pero no se puede preguntar un «por qué del por qué» sin convertir el primer «por qué» en un «qué». Siempre se cuestiona a propósito de algo. Incluso si se pregunta «por qué se pregunta», se pregunta el por qué del carácter inquisitivo del ser humano, pero no se puede preguntar «por qué se pregunta esta segunda pregunta» sin destruir la primera (ya no es pregunta). Hay que detenerse en alguna parte. Y todas las otras preguntas dependen de esta detención que ya no es pregunta.

Pero aunque no es posible la hermenéutica de la hermenéutica, se puede exigir la interpretación, es decir una explicación, y, en cierto sentido, una justificación, de un proceso hermenéutico determinado. Toda hermenéutica concreta debe estar lista a dejarse *hermeneutizar* si alguien se pregunta sobre ella; pero la hermenéutica en tanto que tal no es *hermeneutizable*. La interpretación sería en este caso «interpretada».[41]

Podemos examinar ahora *in concreto* la justificación y el valor de la hermenéutica secular, y en particular la hermenéutica secular de Cristo.

Intentaremos resumir esta problemática extremadamente compleja. El ejemplo de Cristo nos servirá a la vez de base y de punto de referencia. El punto de vista particular para abordar y comprender a Cristo, debe ser la realidad de Cristo; realidad que está en función de nuestra interpretación. La problemática es conocida. El «círculo hermenéutico» debe ser tenido en consideración.

Ahora se presenta un problema de metodología: ¿Debemos adoptar un método diacrónico, o más bien un método sincrónico? ¿Debemos estudiar la evolución y la historia del problema, o más bien las estructuras que se nos presentan en la actualidad?

No dudo que una presentación estructuralista de las diferentes versiones e interpretaciones del mito de Jesús sería fascinante, por cuanto nos ofrecería un panorama indispensable para la descripción, pero insuficiente para la comprensión. Sea lo que sea, nuestro problema se simplifica, puesto que sólo queremos informarnos sobre la situación de la hermenéutica secular con la ayuda de nuestro ejemplo.

Para simplificar la cuestión vamos a situarnos en el punto de vista que podría considerarse que tiene una cierta prioridad histórica: el punto de vista cristiano ortodoxo o, si se prefiere, tradicional. Situándonos en un punto de partida definido, evitaremos otros problemas y podremos abordar nuestra cuestión central, la de la secularización de la hermenéutica. Me parece que tenemos bastantes vías abiertas para responder la cuestión.

i) *La vía de la traducción*

Aquí el criterio hermenéutico es simple. Si la nueva interpretación encaja con la antigua, es decir, si una es equivalente a la otra, entonces diremos que la segunda es igualmente buena y válida.

Es evidente que en esta aproximación se considera la primera interpretación como paradigma (el original), lo que es justo, puesto que no hay otra; pero también se la considera, en cierto sentido, como absoluta, lo cual contradice la noción misma de interpretación. Si la interpretación es necesaria, es porque el hecho no es puro o auto-revelador, puesto que requiere un intermediario para ser inteligible. Si la interpretación debe ser interpretación, no se puede erigir como absolutamente idéntica al dato que debe ser interpretado; entonces se convertiría en superflua. La interpretación es tal porque la relación sujeto-objeto no es completamente transparente.

Una cosa es cierta: si mantenemos la validez absoluta de la primera interpretación, la segunda será inaceptable hasta que no hayamos encontrado la llave de su traducción a la primera. La historia de la ortodoxia en todas las tradiciones religiosas de la humanidad podría darnos ejemplos y lecciones de importancia nada despreciable. Se absolutiza un original y éste se convierte en modelo, y en criterio (lo que es más problemático).[42]

En suma, por original que sea un dato hay que entenderlo, o sea, someterlo a una interpretación. Si se consigue hacer una traducción fiel de una interpretación en otra, el problema está resuelto; pero se presenta de nuevo cuando esta traducción no existe, o no se ve que las traducciones coincidan. ¿Debería realizarse entonces otra interpretación? Habría que mencionar la respuesta sutil de la demora a aportar

un juicio, con la esperanza –se nos dirá– de que esta traducción se haga un día. ¿La historia no nos ha enseñado que las fórmulas que una vez fueron consideradas opuestas posteriormente se ha probado que eran traducibles mutuamente? ¿No deberíamos tener paciencia, la verdadera paciencia que conduce a la tolerancia?

He llamado sutil esta actitud no porque dude de las buenas intenciones de los que la han adoptado, y tampoco porque otorgue una importancia secundaria a los valores de tolerancia, de paciencia y de esperanza (todo lo contrario), sino porque el criterio hermenéutico de una traducibilidad universal me parece insuficiente. En el fondo, la creencia en este criterio surge o bien de un racionalismo a ultranza (toda avenida vertical hacia la verdad debe tener una correspondencia horizontal, ya que toda situación debe ser traducible en otro lenguaje) o de un absolutismo rígido (mi versión de la verdad es el criterio primario de verdad, y las otras traducciones deben ser cotejadas con la mía).

En nuesto caso concreto, la interpretación secular de Cristo sólo sería admisible si se pudiera traducir en fórmulas tradicionales, consideradas como normativas. Uno se preguntaría en consecuencia si, dada una comprehensión secular de Cristo, se puede afirmar todavía que hay en él dos naturalezas y una sola persona, dos voluntades, etc.; si no se encuentra correspondencia, la concepción secular de Cristo aparecería como errónea.

Hasta el presente no se ha encontrado la traducción de la interpretación ortodoxa tradicional de Cristo en la mayoría de interpretaciones seculares. Nos encontramos ante dos lenguajes tan diferentes que no se ve comunicación fácil entre ellas por vía de traducción.

El problema general consiste en saber si para llegar a una cierta inteligibilidad, la traducción de una lengua a otra es la única forma posible. Si el lenguaje es un sistema cerrado de signos, sólo cabría la esperanza en el futuro. Pero el lenguaje es quizá la expresión misma del carácter simbólico del ser humano, y por eso la comunicación de símbolos («palabras del ser») no debería agotarse en el mero intercambio de signos. Todo signo tiene un referente, su signi-ficado. La palabra como símbolo no se deja objetivar; es como una canción, que sólo es tal (y no concepto) cuando se canta.

Sin avanzar hasta estas profundidades, podemos proseguir igualmente en nuestra investigación.

ii) *La vía de la complementariedad*

A no ser que otorguemos un carácter absolutamente privilegiado a una interpretación determinada, la solución más inmediata para los conflictos de interpretaciones es recurrir a un perspectivismo epistemológico que nos conducirá a reconocer la complementariedad de las distintas interpretaciones: puesto que ninguna de ellas agota el hecho, éste puede ser abordado desde distintas vertientes.

El espíritu de la filosofía de la India nos ofrece un caso bastante elaborado de este perspectivismo complementario, que podríamos llamar «pluralismo hermenéutico». Tiene un fundamento triple: un *dato* siempre trascendente, un *conocimiento* siempre imperfecto, y un *lenguaje* siempre limitado.

Para justificar la complementariedad, antes hay que descubrirla, es decir, mostrar cómo una interpretación determinada es complementaria de otra. No se puede asumir, sin más, que toda interpretación sea válida, y menos aún complementaria. Si toda interpretación tiene la pretensión de ser

verdadera, por esto mismo corre el riesgo de ser falsa. Debe haber un lugar para el error. Una interpretación diferente podría ser falsa. No obstante, nuestro problema no se limita al error, sino que intenta encontrar espacio para un pluralismo de interpretaciones.

La tesis de la complementariedad se ha vuelto célebre después que Niels Bohr la introdujo en el dominio de la física nuclear, y que propuso la hipótesis de la complementariedad entre la teoría corpuscular y la electromagnética sobre la constitución de la materia.[43] Es conocida la broma de Einstein: «Lunes, martes y miércoles, creo en una [hipótesis]; martes, jueves y sábado, creo en la otra». Las dos son convincentes en el sentido de que conducen a resultados comprobables experimentalmente desde el momento que se ha escogido uno u otro punto de partida; pero esto es gratuito, no impuesto por los hechos. Todavía no se ha encontrado ninguna razón convincente para preferir una explicación u otra; y en el fondo, la física sólo puede decidir en virtud de los resultados. Si los resultados «salvan las apariencias» ya basta. Tenemos, pues, dos explicaciones complementarias del mismo fenómeno. Pero las cosas no son tan simples cuando se trata de problemas meta-físicos. El problema entonces no es el de «salvar» el fenómeno, sino de entenderlo. No se puede reconocer como complementariedad auténtica la postulada por un cierto vedānta que, atribuyéndose el papel de asignar a cada sistema filosófico su coeficiente de verdad, o su lugar en el conjunto de las opiniones de los hombres, las considera complementarias según su propia interpretación, que contradice la que los otros sistemas tienen de ellos mismos. En este caso quizá se podría hablar de una complementariedad unilateral; el vedānta reco-

noce todos los otros sistemas complementarios los unos de los otros, pero estos sistemas no se dejan interpretar de esta manera. En este sentido es significativa la célebre distinción entre el *pāramārthika* u orden real y por tanto verdadero, y el *vyāvahārika* u orden fenoménico y por tanto ilusorio.

Parece que se requieren *dos condiciones* para justificar la tesis de la complementariedad. La *primera* es que las interpretaciones no sean directamente contradictorias. Las afirmaciones «Jesús es Hijo de Dios» y «Jesús no es Hijo de Dios», empleando las palabras en el mismo sentido, no pueden ser verdaderas en un mismo contexto. La *segunda* condición es que se pueda encontrar la perspectiva propia de una interpretación dada, es decir, su relatividad, su relación a un contexto determinado. Entonces se puede buscar un contexto común desde el que se puedan ver los procesos de comprensión que dan lugar a las dos interpretaciones. En otras palabras, se puede decir que dos afirmaciones son complementarias cuando se ha descubierto un punto de vista a partir del cual son complementarias; y se ha descubierto este punto de vista cuando se ha encontrado su contexto.

Para dar cuenta del contexto como horizonte concreto que circunscribe un texto, y no como fundamento final no discutido, antes hay que convertirlo en texto, hay que poderlo interrogar como a un texto, e interpretarlo como tal.[44] En definitiva, es esta búsqueda constante del fundamento último lo que caracteriza el dinamismo del espíritu humano. El problema es evidentemente insoluble, cuando se trata de cuestiones últimas del espíritu. Esto explica el *furor philosophicus* y el *odium theologicum*. No hay tribunal superior al que se pueda recurrir.

En el ejemplo que nos ocupa, primero hay que señalar

que se trata de dos idiomas que pueden pertenecer o no al mismo lenguaje. Mientras que el horizonte de inteligibilidad del idioma tradicional se basa en las parejas: Dios-Hombre, tiempo-eternidad, cielo-tierra, cuerpo-alma, persona-naturaleza, etc., el de la mentalidad secular opera principalmente sobre la base de las oposiciones siguientes: ayer/hoy/mañana, auténtico/no-auténtico, operativo/no-operativo, experimental/mental, funcional/esencial, dinámico/estático.

En lo que concierne a la primera condición se puede discutir si uno u otro de los grupos de ideas contribuye a la inteligibilidad de Jesús, pero no se puede afirmar arbitrariamente que una interpretación que se realiza en uno de los dos idiomas esté en contradicción con el otro idioma.

Esto vale aunque la segunda condición sea la más importante. ¿Se puede encontrar el contexto que nos ofrece una plataforma común de donde parten los dos tipos de interpretaciones?

Se trata de una interpretación de Cristo, es decir, de encontrar una explicación inteligible para mí, que me ayude a comprenderme comprendiéndolo, que me explique su papel o su interpelación en relación a mi situación existencial. Más aún, esta comprensión no se debe limitar a mi explicación individualista; debe englobar lo que los hombres han pensado de Cristo, debe dar cuenta de las opiniones de mis predecesores, aunque no precisamente bajo la misma forma ni con la necesidad de un consenso.

Es aquí donde se aprecia la función creativa de la hermenéutica. La elaboración de un contexto así no sucede espontáneamente, pero tampoco es imposible. En una palabra, la complementariedad de las interpretaciones queda como una

segunda tentativa hermenéutica. Aquí también el método diacrónico o histórico deberá ser completado por otro sincrónico o sistemático. Se debería poder presentar una descripción de todas las interpretaciones existentes, clasificarlas e intentar comprenderlas en su evolución geográfica e histórica. Que yo sepa, esta empresa todavía no se ha llevado a cabo, porque en general los autores se han preocupado más de defender sus puntos de vista que de comprender una situación humana. Es significativo que el problema de Jesús haya sido casi siempre considerado como una cuestión teológica, cuando más, apologética, pero muy raramente como un problema estrictamente filosófico.

iii) *La vía de la equivalencia*

Los dos criterios que hemos estudiado hasta aquí proceden del orden estricto de la hermenéutica: el primero cree que existe una interpretación privilegiada que hace posible la traducción, el segundo, que se puede tener acceso a un contexto común que permite encontrar una complementariedad. La tercera vía que abordamos no exige que las interpretaciones sean reductibles la una a la otra (por traducción) o referibles a un contexto más general que justificaría la complementariedad, sino que se pregunta si, en el fondo, dos interpretaciones no podrían ser equivalentes.

En nuestro ejemplo de Cristo, no se trataría de encontrar la sinonimia de dos concepciones, sino sólo su equi-valencia, es decir, una validez igual en cuanto a la expresión de una realidad que trasciende las dos formulaciones. Pero ¿cómo reconocer esta equivalencia? ¿Por qué criterio se revela?

Probemos de dilucidar la cuestión con la ayuda de un ejemplo de la historia de la teología antes de regresar al

nuestro. Es bien sabido que a pesar de los esfuerzos por establecer la traducibilidad mutua de las fórmulas de la teología del Espíritu Santo de la Iglesia griega y de la Iglesia latina, son irreducibles la una a la otra, y a una fórmula común.[45] ¿El Espíritu Santo procede del Padre *y* del Hijo o del Padre *por* el Hijo?

Las dos fórmulas no dicen lo mismo, si por «decir» se entiende utilizar las mismas palabras o el mismo universo de discurso (el principio no es la causa, ni la actividad del Padre por el Hijo no es la subsunción del Hijo en el Padre en la espiración del Espíritu). Pero podrían decir lo mismo, si por «decir» se entiende una cierta voluntad de inteligencia, un sentido de la verdad, en resumen, lo que se «quiere decir» con las fórmulas más que lo que éstas dicen.

Sería hacer la cuestión demasiado fácil afirmar que evidentemente la palabra no es la cosa, y que la intencionalidad de los conceptos siempre los supera. Siendo esto cierto, no se debe olvidar que la noción que uno tiene de una realidad, y que ha cristalizado en la palabra expresando el concepto, corresponde también a la realidad en cuestión. Dios, alma, verdad, justicia, etc., no son *mis* conceptos, como si los conceptos fueran de mi propiedad privada; son las palabras que apuntan las realidades que no son, sin embargo, tan independientes de los conceptos que las expresan, hasta el punto que se las pueda considerar enteramente sin relación con estos conceptos. El significado de la palabra justicia, por ejemplo, es independiente del capricho de los hombres, pero no es tan independiente de las concepciones que los hombres se han hecho de él para justificar un discurso sobre la justicia que no los tuviese en cuenta. En una palabra, la expresión y la comprehensión de un fenómeno no son

completamente independientes del fenómeno en cuestión, y a su vez, el fenómeno está ligado a la comprehensión que se tiene de él. El fondo y la forma, el contenido y el continente co-existen en una relación *sui generis*. Esto no hace más que complicar la cuestión, puesto que entonces el «decir» no se puede desolidarizar completamente de la cosa dicha, y nuestro problema permanece. ¿Cómo sabemos que las diferentes fórmulas *quieren* decir lo mismo cuando, de hecho, no dicen lo mismo? Sabemos, o podemos saber, que las dos formulaciones no se contradicen; sabemos, o podemos saber, que las dos fórmulas preservan la unidad divina (*tanquam ex uno prinicipio*)[46] y son coherentes con el resto de la doctrina trinitaria propia de las dos Iglesias. Pero lo que no sabemos es si las dos fórmulas son equivalentes, es decir, si tienen un valor igual como explicación de un mismo problema. Sería demasiado simplista decir que las disensiones seculares y las discordancias a las que el mismo documento hace alusión proceden solamente de la miopía humana.[47] Las fórmulas no son, en efecto, reducibles la una a la otra, sin que estén por eso en contradicción directa. Todo lo que no es contradictorio es posible, pero todo lo que es posible no es necesariamente real.

Se podría forzar el argumento y decir que si una defiende la espiración divina del Espíritu Santo, no puede valer la otra; es decir, que aunque no haya contradicción entre las dos fórmulas *in abstracto*, la puede haber *in concreto*, puesto que o bien las palabras no tienen sentido, o el *Filioque* no es el *per Filium*. *In re*, en la realidad, el proceso debe seguir sea una forma sea la otra –o una tercera– pero no las dos a la vez. Aunque si se «explican» como dos hipótesis *quoad nos* [en cuanto a nosotros], deben justificar y probar que son

formulaciones *cum fundamento in re*, que tienen su fundamento en la realidad. Decir que en la realidad las cosas ocurren de otra manera y que se trata sólo de explicaciones humanas es una hipótesis teológica excelente, pero no conduce a ninguna solución en cuanto a la validez de las explicaciones divergentes.

Una primera interpretación puede ser satisfactoria, a partir de una perspectiva dada, y una segunda interpretación a partir de otra perspectiva. Se podría buscar eventualmente la complementariedad, pero ¿cómo probar que las dos perspectivas son equivalentes? Sólo se consigue remitir el problema a otra equivalencia: a la equivalencia de perspectivas.

Decir que unos quedan convencidos por una explicación y otros por otra, no es suficiente, porque así no se establece ningún punto de contacto entre las dos, y no se encuentra razón alguna para que los partidarios de una hipótesis deban aceptar la otra como si fuera equivalente. En este caso, no importa qué interpretación sería válida con tal que alguien la sostuviera. En todo caso, nos quedamos en la separación y el cisma permanece.

La afirmación, pues, de que las dos fórmulas son equivalentes no es evidente, aunque sea después de reconocer que no son en sí incompatibles, o mutuamente contradictorias.

¿Sería necesaria, pues, una tercera interpretación que englobara las otras? En este caso, nos encaminaríamos a una destrucción de las interpretaciones anteriores si esta última interpretación debiera ser reconocida por las dos partes en litigio, con lo que la verdadera interpretación ya no sería ni la primera ni la segunda, sino la tercera. Si la tercera interpretación no ha sido reconocida por las otras, tendríamos entonces tres interpretaciones en conflicto: la primera, la se-

gunda y la sincrética. La historia nos da ejemplos de soluciones de mediaciones que dan origen a nuevas religiones, hipótesis, filosofías, teorías, etc.

¿Debemos decir que hay que rechazar toda equivalencia? ¿O puede haber todavía alguna justificación?

Hemos escogido un ejemplo clásico para mostrar en qué direccion intentamos encontrar una vía de solución.

Retomemos el ejemplo trinitario. En este caso, la equivalencia entre las dos fórmulas sobre la procesión del Espíritu Santo no procede del orden de la interpretación, sino de la autoridad. Preferimos hablar aquí del orden de la autoridad más que del orden de la fe. Aunque esta autoridad sea aceptada como tal en virtud de una comunión dentro de la fe, es esta autoridad reconocida por las dos partes, y no la fe, la que formula y establece la equivalencia.

Hasta el Concilio de Florencia las dos formulaciones no eran equivalentes; es a partir de las declaraciones del Concilio, y de su aceptación de las partes en conflicto, cuando se han vuelto equivalentes. La interpretación del Concilio se limita a decir que no había contradicción mutua entre las dos fórmulas, y declara así que no había incompatibilidad entre las fórmulas respectivas y las teologías correspondientes.[48] Pero el Concilio no ha dado una nueva interpretación del problema.

Para volver a nuestro caso, nos encontramos ante una situación de hecho en la que dos interpretaciones radicalmente diferentes no dejan posibilidad alguna de compromiso. Corresponden a dos universos de discurso, que como tales no se comunican. La declaración de la equivalencia

sólo podría venir de una autoridad reconocida por las dos partes en cuestión; se convierte, pues, en un problema existencial, una cuestión histórica, una decisión de un orden que coloca a la hermenéutica en el medio mismo de la vida, de la praxis, y hasta de la fe.

En tanto que es un Concilio reconocido por las dos partes quien ha podido establecer una equivalencia entre el *Filioque* y el *per Filium*, ésta se acepta. Solamente otro «Concilio» que tuviera autoridad, y por tanto fuese digno de fe por los que viven en un mundo tradicional y por los que viven en un mundo secularizado, se podría llegar a definir una equivalencia que sería entonces aceptada por las dos partes. Mencionemos aún, pero sin ulteriores explicaciones para no complicar el problema, que ésta es la función del mito.

Pero para llegar a esto es necesario todavía desbrozar el camino. En otras palabras, la función hermenéutica no se termina aquí. Debe buscarse todavía un terreno de comprensión mutua entre estos dos mundos, aunque no se tenga ninguna seguridad de que la empresa tendrá éxito.

iv) *La vía de la crítica trascendental*

Es precisamente el fenómeno de la secularidad, como conciencia de la penetración del factor temporal en toda la realidad y por tanto en el orden mismo del pensamiento, el que nos ayuda a descubrir la relatividad (que no el relativismo) de la verdad, y por tanto de toda interpretación. Esta relatividad afecta no sólo a los sujetos y objetos del conocimiento como los diferentes polos de lo real, sino también al tiempo en el cual se realiza la interpretación. Todo el proceso hermenéutico está sujeto al fluir temporal, y por tanto depende del tiempo, como todo otro proceso. Esto quiere

decir que una hermenéutica secular debe tener en cuenta no sólo la evolución de los contextos y de los cambios operados en los sujetos que comprenden, sino también de la variación posible de la comprensión en el curso del tiempo.

Creer que el tiempo es una autopista neutra independiente del ser que transita en ella es una de las supersticiones modernas que ni tan sólo la teoría físico-matemática de la relatividad ha desbancado, ni siquiera en muchos filósofos, sin hablar de los teólogos. De ahí que tantos se sientan amenazados por la secularidad. El tiempo se encuentra inserto en las mismas entrañas del Ser.

Esto no significa que lo que es verdadero hoy será falso mañana, sino que indica que lo que es verdadero es verdadero porque es verdadero hoy, y que será verdadero mañana sólo si el «mañana» se convierte en hoy auténtico, es decir nuevo, y no sólo en una proyección, en el fondo idealista, de mi hoy.[49] El verdadero hoy de mañana es más que el hoy de hoy más 24 horas neutras que yo añado. O, si se quiere, estas 24 horas que nos separan del «hoy» de mañana llevan en ellas no sólo los acontecimientos nuevos en la corteza accidental de un deslizamiento en el tiempo, sino que son en germen toda una vida y una espontaneidad no manipulables en el laboratorio del hoy. Podemos disponer de excelentes observatorios del futuro, instrumentos precisos para calcularlo, pero no hasta el punto de eliminar un elemento de novedad radical, que es, precisamente, lo que le convierte en futuro, y no en una prolongación más o menos homogénea o artificial del presente.

La secularidad, hemos dicho, nos hace tomar el tiempo en serio. En consecuencia, el criterio de validez para una hermenéutica depende del momento temporal en el que se sitúa. La verdad no es la decisión de una mayoría numérica,

lo que sería una caricatura de la secularidad; la verdad es función del tiempo, no función del número. Este criterio reposa sobre todo en el hecho eclesial (podríamos decir), o histórico (si se prefiere), o simplemente humano, que hace que una noción o una interpretación determinada se vuelva viva y sea tenida por verdadera con la misma evidencia que una concepción antigua, hoy obsoleta, lo fue en su tiempo.[50] Para una hermenéutica consciente de su secularidad, el criterio de validez de una interpretación determinada reposa en el tiempo, lo mismo que la interpretación misma. No hay pues un criterio absoluto, aunque no se pueda reconocer en cada momento concreto ningún criterio superior al que se utiliza. El criterio se entiende como válido, pero al mismo tiempo se es consciente de su contingencia o de su fragilidad, sin por eso tener otro. Es esta consciencia de la validez, y al mismo tiempo de la relatividad de la hermenéutica, la que hemos llamado trascendental.

Se puede responder fácilmente a la objeción del sentido común que podría decir, por ejemplo, que entonces nada nos garantiza que mañana 2 + 2 no serán 5. Lo que la conciencia secular dice, en efecto, es que la garantía de que esto no ocurrirá es contenida sólo en el hecho que los hombres de mañana vean también con evidencia que 2 + 2 = 4. Se les hace confianza. No es dentro del orden de la abstracción formal en tanto que tal donde se sitúa el problema, sino en el orden de lo real en su totalidad. Es cierto en efecto que 2 + 2 = 4 es verdadero solamente cuando los signos no tienen significación real alguna: dos libros más dos libros son cuatro libros, pero estos libros no existen; 2 = 2, pero la Biblia y el Corán no son igual a dos novelas de Agatha Christie (sin tener nada en contra de las novelas policiales). Pero

esta manera de pensar, en definitiva, es más rigurosa. En efecto, la garantía de que 2 + 2 = 4 no existe fuera de la evidencia con la que veamos que la ecuación es justa, esto es, de los axiomas numéricos. La confianza de que mañana será lo mismo es totalmente extrínseca a la evidencia matemática, y esta confianza debe tener sus propios fundamentos. Pertenece al mismo orden que la confianza de que mañana el sol saldrá; la una en el dominio cosmológico, la otra en el dominio antropológico o gnoseológico.[51] Querer fijar de una vez por todas las leyes del universo, como las leyes del pensamiento, correspondería a querer detener el curso del cosmos y a matar la vida misma del espíritu.

Sea lo que sea, la secularidad de la hermenéutica subraya que el momento temporal de la interpretación pertenece también a la interpretación. Esto significa que esta hermenéutica –que, repitámoslo, no tiene que ser necesariamente profana– sostendrá que no se puede pretender dar interpretaciones absolutas, es decir, valederas para todos los hombres y para todos los tiempos. Dicho de una manera dialéctica: no se puede dar una interpretación valedera para todos los hombres, en tanto que éstos, bajo una u otra forma, no se incorporen a esta interpretación. No se puede pretender erigir una hermenéutica válida para todos los tiempos, en tanto que éstos, bajo una u otra forma, no hayan aceptado esta hermenéutica. La presuposición gratuita de que la naturaleza humana, o, al menos, de que la inteligencia del hombre es inmutable porque está fuera o por encima del tiempo, ya no se sostiene, para una mentalidad secular.

La vía de la crítica trascendental persigue un criterio de interpretación que dé cuenta no solamente de aquello que pueda estar más allá de nuestra conciencia, sino también de

lo que está más acá.[52] Es una crítica trascendental porque no se considera únicamente el sujeto y el objeto de la interpretación, sino también la relación dinámica constante entre los dos; de ahí la relatividad radical de toda interpretación, no solamente, o principalmente, porque nuestra inteligencia sea limitada, o porque el objeto sea trascendente, sino porque el acto mismo de interpretación abraza los dos momentos en la unidad profunda del acto mismo de existir.[53] La llamada teología trascendental no pretende decir otra cosa.[54]

La hermenéutica trascendental se cuestiona sobre los tres elementos básicos del proceso: los *datos* de la interpretación (que no se consideran nunca como definidos), los *presupuestos del intérprete* (que no se consideran nunca como fijos), y, en tercer lugar, los *resultados* de la interpretación misma (que no se consideran nunca como absolutamente definitivos). La hermenéutica trascendental se cuestiona a sí misma, como consecuencia de una reflexión sobre sí misma y no en virtud de un principio exterior a ella. La hermenéutica trascendental es consciente de ser hermenéutica, y por tanto de no ser nunca absolutamente idéntica a la realidad que interpreta.[55] Esto equivale a decir que la realidad no es inmutable. Por esta razón, la hermenéutica trascendental sólo puede surgir de una conciencia secular.

La vía de la crítica trascendental establece el coeficiente de validez de toda interpretación sabiendo que no se puede prescindir de los presupuestos que limitan, pero que no destruyen, el grado de validez de la interpretación.[56]

Sin llevar más lejos por ahora el estudio de la hermenéutica secular, intentemos aplicar la vía de la crítica trascendental a nuestro ejemplo.

No hace falta decir que no se trata de defender cualquier

interpretación secular de Cristo, ni de negar la posibilidad del error. Las interpretaciones seculares de Cristo no han alcanzado, en general, la profundidad y la amplitud de las interpretaciones dos veces milenarias. Querría destacar sólo algunas líneas de fuerza.

En una interpretación secular de Cristo, se pone el acento en su función actual, su función en el tiempo, y no sobre su esencia inmutable. Su naturaleza se define más en términos de su significación histórica y de su presencia contemporánea que en términos relativos a la consistencia ontológica de Jesús de Nazareth. Su relación con el Padre no se expresa en términos de teísmo, sino de una manera más apofática, como una cierta conciencia de su unidad con el misterio central de la vida o de la existencia, o más aún, en términos de su unidad con la humanidad que sufre y que no está liberada.[57]

Pero no se trata de hacer una simple traducción en lenguaje tradicional. La interpretación secular, al no dejarse reducir a las categorías antiguas, nos ofrece una nueva visión del sentido de Cristo.

El punto de partida para una crítica trascendental de la hermenéutica de Cristo no es, como para ciertas hermenéuticas tradicionales, el Jesús histórico, o el Cristo de la fe, sino los datos de la conciencia humana, sin presuponer que éstos deban ser solamente inmanentes, o al contrario, aspirar forzosamente a una trascendencia. El punto de partida se conecta directamente con el lema que hemos colocado al principio de este estudio: a saber, cuáles son las opiniones de los hombres, sin excluir, evidentemente, las de Pedro y los Apóstoles. Esta hermenéutica analizará este «decir de los hombres» y estudiará sus variaciones y sus grados distintos de profundidad; intentará descubrir los diferentes universos de discurso, y, al mostrar su relatividad, buscará su posible validez; sin rechazar los puntos oscuros y los problemas no resueltos, ni excluir *a priori* ninguna respuesta. No se limitará, sin embargo, a ser una exposición de muestras. Al contario, cuando sea posible se intentará encontrar una fuente única, siendo conscientes de la relatividad de la respuesta. Intentaremos explicar un poco en qué puede consistir esta fuente.

Acaso se podría alegar que éste es un ideal muy alejado de la realidad. Quizá sea cierto, pero también es verdad que éste es un aspecto que caracteriza a la crítica trascendental: la conciencia del abismo que se abre entre el fin que se persigue y su realización.

Nos hemos limitado a rozar la cuestión del pluralismo de interpretaciones y a aplicarlo al caso de Cristo, pero quizá sea oportuno meditar un momento sobre la importancia práctica de esta cuestión teórica. Hay que encontrar una manera de resolver el conflicto de interpretaciones.

Aquí entra en juego toda la apuesta del pluralismo y la función de la tolerancia. ¿Qué se debe hacer si no se puede traducir un sistema de pensamiento a otro, si no se encuentra complementariedad, si no se acepta ninguna declaración de equivalencia, y no se detectan errores en la interpretación propia? ¿Hay entonces que pensar que las otras están equivocadas?

A menos que se encuentren los límites intrínsecos a todas nuestras interpretaciones, no quedará sino intentar por todos los medios «eliminar al turco»,[58] y tanto peor para el hombre si cae en el combate por la verdad, la justicia, Dios,

o cualquier absoluto que se erija sobre el pedestal de la civilización. De los argumentos de los sofistas se pasa a los armamentos de las tropas. La historia de la mayor parte de las culturas y religiones aporta pruebas suficientes de la intransigencia humana y sus consecuencias trágicas.

Tocamos aquí los límites de la interpretación. La situación se vuelve extraordinariamente difícil cuando, en un caso como el del islam o en la teoría de la soberanía absoluta de las naciones, no hay ninguna instancia superior a la que se pueda recurrir en caso de conflicto. Entonces sólo se puede resolver el conflicto por la victoria de una de las dos partes. Este es el caso de la democracia absoluta: no reconoce ninguna instancia que le sea superior, y, por tanto, nada impide que una mayoría suficientemente fuerte pueda convertirse, por vía democrática, en una dictadura. Las consecuencias son tan evidentes que no hace falta especificarlas. Ni los casos de Nürberg, Eichmann o Pinochet nos aportan mucha luz, aunque nos hacen ver la urgencia del problema.

Es cierto que la ley de la jungla se ha suavizado por una tolerancia negativa que consiente en aceptar al otro sólo porque convertirlo, convencerlo o forzarlo a aceptar la verdad entrañaría males mayores.[59] Se termina en la tolerancia forzada, en una coexistencia de hecho, pero no de derecho. El absolutismo del pensamiento sólo puede conducir al absolutismo de la acción. Librarnos de esta trampa sin caer en la anarquía del agnosticismo y del relativismo, he aquí el desafío de la hermenéutica de la secularidad enfrente de las hermenéuticas tradicionales. Esto es lo que nos falta todavía por subrayar, aunque de manera seminal.

c) *La permanencia del símbolo*

Al echar una mirada a las múltiples interpretaciones de Jesús a través de las épocas surge una pregunta: ¿por qué esta persistencia en volver a referirse a él después que ha sido sometido en el curso de los tiempos a las interpretaciones más diversas, a veces contradictorias, y a menudo incompatibles? Para ser más concreto: ¿cómo explicar que muchos marxistas se llamen cristianos, muchos revolucionarios se digan discípulos de Cristo, que humanistas confiesen abiertamente que siguen a Jesús, que conservadores se proclamen sus fieles, y asimismo liberales, socialistas y otros? En una palabra: ¿por qué tantos ortodoxos y heterodoxos de todo tipo se interesan por Jesús? ¿Qué hay en común entre interpretaciones tan diferentes? Estas interpretaciones no son traducibles ni complementarias, la mayoría no puede decirse que sean equivalentes, y una buena parte de ellas no ha alcanzado el grado de autocrítica trascendental ni para plantearse la cuestión del pluralismo. Pues bien, lo que tienen en común es Jesús.

¿Quién es este Jesús que murió abandonado, y que ahora casi nadie parece querer rechazar completamente, hasta aquellos que dicen estar libres de prejuicios clericales, eclesiásticos y también religiosos? «¿Qué dicen los hombres, quién es el Hijo del hombre?» Ya en su tiempo las respuestas fueron múltiples, y continúan siéndolo.[60]

¿Cómo explicar las actitudes a la vez tan divergentes, contradictorias y múltiples? ¿Quién es este Jesús que parece haber desafiado todas las hermenéuticas? ¿De dónde le viene la fuerza? ¿Cuál es su mensaje? No es Dios, ya que hay ateos; tampoco es el cristianismo, puesto que hay no-cristianos de-

clarados; tampoco es el respeto a la ley y el orden, puesto que hay los que luchan en su nombre para destruirlos; tampoco la primacía de la contemplación, puesto que se ha convertido en modelo y acicate para la acción y el compromiso político y social; tampoco la paz, puesto que ha sido proclamado signo de contradicción. Aunque este Jesús está bien muerto, y aunque su interpretación ha estallado en mil estallidos, suscita todavía el odio y la persecución, abierta o veladamente. Se puede dudar que haya resucitado al tercer día, pero no se puede dudar que sea todavía bien vivo en este siglo, sin mencionar los movimientos carismáticos, pentecostales, etc.

¿Quién es este Jesús real? ¿Es sólo el Jesús de la historia? ¿O solamente el que resucita al tercer día? ¿O el que permanece entre nosotros bajo formas tan diversas y las más inesperadas? ¿Es él la masa sufridora de la humanidad, como alguna exégesis evangélica quisiera probar? ¿Es la Eucaristía, o simplemente el Pan? ¿El Hijo de María, o el Hijo de Dios, o el Hijo del Hombre?

Yo puedo dar mi opinión, puedo proclamar mi creencia, pero no estamos interesados en opiniones privadas ni nos interesan las opiniones de un grupo determinado.[61] Hemos sufrido mucho de monopolios. Las respuestas individuales no interesan. Sabemos lo que tal individuo o tal grupo piensa de Jesús, pero nos interesa también lo que los hombres, los otros hombres, dicen del Hijo del Hombre. Nos interesamos por una respuesta que pueda servir a todos los hombres de buena voluntad y que reconocen a Jesús bajo una u otra forma, aunque no compartamos sus opiniones. ¿Se puede conseguir esta respuesta?

Atreverse a avanzar una opinión individual sería presuntuoso y fuera de lugar después de esta serie de interrogaciones. Pero ¿se puede encontrar una respuesta comunitaria, un *amen* litúrgico? ¿Se puede hablar en nombre de estos «hombres» que están tocados por el Hijo del Hombre?

¿Qué tienen en común todas estas actitudes? Ciertamente no una idea. Ningún contenido intelectual tiene el *consensus* buscado. Además, reducir las diferentes concepciones a una «idea-denominador-común» nos conduciría a otra abstracción inerte, que nadie reconocería como suya.

¿Hay algo que pueda abrazar concepciones tan divergentes sin reducirlas a la trivialidad de las ideas vacías, o a las semblanzas formales?

Lo que las diferentes interpretaciones de Jesús tienen en común es precisamente Jesús, como ya hemos dicho. Es verdad que las interpretaciones difieren, pero reconocen que este Jesús es importante, que esta palabra desprende «algo» que puede traducirse de muchas maneras: idea, fuerza, amor, servicio, persona, ideal, divinidad o lo que sea de positivo o de negativo, bueno o malo, para la liberación o la esclavitud. En todo caso, este Jesús ha sobrevivido a las interpretaciones más diversas.

¿Por qué?, nos preguntamos inmediatamente. Podemos hacer dos observaciones. En primer lugar, esta permanencia de Jesús no responde a una especie de coherencia lógica o a una necesidad interna. No hay ninguna razón lógica que pueda responder a esta pregunta. No hay ninguna dialéctica que nos pueda demostrar la supervivencia de Jesús. En segundo lugar, su permanencia no es debida a la voluntad humana organizada, a un complot de los hombres o a una imposición histórica. Hace algunos siglos, quizá, se habría podido creer que las Iglesias o el poder temporal serían los que arreglarían las cosas por una especie de estrategia cleri-

cal, pero la conspiración del poder no convence actualmente. Las cosas han seguido su curso sin la intervención de la lógica, ni de la voluntad humana. Occidente ha vivido por y contra Jesús durante casi dos milenios. Jesús pertenece a su patrimonio histórico, cultural y religioso; ha entrado en los arquetipos, los instintos y la médula de esta civilización.[62]

Se ha continuado hablando de Jesús porque es un símbolo, quizá el símbolo más potente de Occidente. En lo que convergen todas las concepciones no es en el contenido nocional ni en su evaluación axiológica, sino en la respuesta comunitaria. El *amen* litúrgico que buscábamos reside en el hecho de que Jesús es un símbolo, y el símbolo es una variable más fuerte que la idea y que todas sus interpretaciones.

Añadamos inmediatamente que decimos símbolo y no signo. El signo corresponde al orden epistémico y apunta siempre a algo distinto de él mismo. Un símbolo, al contrario, es la manifestación misma del ser en tanto que éste se manifiesta. Un símbolo sólo es símbolo de sí mismo, de lo que el símbolo simboliza por su ser mismo de símbolo, y que es simbolizado en y por el símbolo. El símbolo sólo es el símbolo de lo que es simbolizado; no es un sustituto de otra cosa, ni es la «cosa en sí», sino la cosa tal como aparece. Por este motivo el símbolo es siempre símbolo para alguien. En el momento que deja de ser símbolo para una conciencia, deja de ser símbolo. También es por esto por lo que el símbolo no sufre interpretación. Él es su propia interpretación. Es la interpretación propia del ser del cual es el símbolo. ¿Con qué se interpretaría un símbolo? Este «qué» sería entonces el símbolo verdadero. Es también por esto por lo que el símbolo sólo pertenece al orden de la relación entre el sujeto y el objeto. No es puramente objetivo (siempre lo es para alguien), ni exclusivamente subjetivo (siempre lo es de algo). También es por esto por lo que a diferencia de los objetos del orden epistemológico, un símbolo puede tener un número indefinido de interpretaciones y éstas no tienen necesidad de ser compatibles.

No es nuestra tarea aquí entretenernos en el símbolo ni en su relación con el mito.[63] Nos bastará trasladar al caso de Jesús lo que acabamos de decir.

Jesús como símbolo merece en efecto el *consensus* de la mayor parte de los hombres que pronuncian esta palabra. Jesús es símbolo de sí mismo, aunque este símbolo se revele a unos y a otros bajo formas muy diferentes. La con-sistencia del símbolo no «consiste» en su «distensión» de significación. El símbolo es polimorfo y la polisemia le es connatural. Lo sorprendente no es que se hayan dado de Jesús varias interpretaciones, sino que se hayan dado, y que haya permanecido como símbolo viviente por encima, o por debajo –como se quiera– de las nociones que los hombres han tenido de él.

Para concluir, se podría afirmar que la secularidad prácticamente ha cambiado o casi destruido la mayoría de las afirmaciones tradicionales sobre Cristo, pero no ha conseguido eliminar a Cristo. Se han cambiado las interpretaciones, se ha modificado el contenido, el *logos* se ha transformado, pero se ha conservado el continente, se ha preservado el símbolo. La secularidad ha trastornado el mundo y transformado la hermenéutica, pero pertenece todavía al mito cristiano de Occidente, del que Jesús permanece como piedra angular, el símbolo viviente. ¿Seguirá aún siéndolo en el próximo milenio?

Epílogo

La espiritualidad contemporánea, hemos venido diciendo, ha de ser una espiritualidad mundanal, secular. Esto representa una novedad y un desafío.

Una *novedad*, aunque relativa, pero novedad al fin y al cabo. Corresponde a la mutación cultural que estamos viviendo.

Un *desafío* puesto que gran parte de las espiritualidades de las religiones establecidas, acaso porque la institucionalización requiere disciplina, solucionaban la perfección humana cortando por lo sano: «El cuerpo es origen de tantas inercias y perezas»: ignorarlo, pues, y dedicarse a «salvar el alma»; «el sexo es peligroso»: proponer por lo tanto el celibato como el ideal; «las riquezas corrompen»: hay que despreciarlas; «el poder se presta a grandes abusos»: es mejor por lo tanto no hacer uso de él. En una palabra, «el mundo es tentador»: hay que huirle pues. «Terrena despicere et

amare caelestia» es una oración litúrgica cristiana: «despreciar lo terrenal y amar lo celestial». Y podríamos igualmente aducir textos hindúes, buddhistas y de otras religiones que dicen lo mismo.

Pero no nos hagamos ilusiones. Esta descripción un tanto caricaturesca es fruto de amargas experiencias de los que queriendo jugar con fuego se han quemado. También ha habido espiritualidades orgiásticas.

El camino medio que hemos esbozado no es fácil. Y la idea central que hemos apuntado ha sido la *metanoia*, es decir, la transformación de lo más profundo de nuestro ser: el intelecto. La *metanoia* es algo más que un cambio de ideas y de mentalidad. Significa una superación de lo mental y una apertura al soplo del Espíritu. Espíritu que sopla donde, cuando y como quiere. *Espiritualidad* no significa lo contrario de la materia, sino apertura al Espíritu. Hemos intentado plasmar todas esas ideas generales en un ejemplo concreto, el de la secularidad, y en un caso especial, el de Cristo.

Permítasenos epilogar lo dicho tan condensadamente en el texto volviendo al lenguaje metafórico y plagiar de nuevo a los poetas.

La «música callada» es una bella metáfora del príncipe de los poetas místicos españoles, y fácil de comprender. El *mundanal silencio* es un oxymoron menos bello que la *paradoja* sanjuanista y más difícil de comprender. La música apacigua, acalla las estridencias violentas y revela que surge de un fondo callado, que perdura aún en la música auténtica. El mundo en cambio parece que tenga forzosamente que ser ruidoso. Para descubrir su silencio hay que superar una

oposición fáctica entre mundo y silencio, ya que no son teóricamente contradictorios. Su dificultad estriba en la experiencia real del silencio en medio del mundo. Y en esto consiste su interpelación existencial.

El mundo nos interpela y la solución no es la huida. No es ni siquiera posible, hoy día, huir de «este mundo traidor». Nos encontrará la policía para que paguemos los impuestos, nos alcanzarán las ondas magnéticas de las telefonías, nos será además casi imposible encontrar el deseado desierto y, por mucho que nos aferremos en no dejar huellas de nuestro trayecto, pronto nos encontrarán turistas y curiosos.

Hemos dicho también que no conseguiremos nada con taparnos los oídos. El ruido lo llevamos dentro. Si no conseguimos acallar el mundo ruidoso y descubrir el mundanal silencio de nada nos servirán cautelas y técnicas.

La mutación aludida consiste en la experiencia que el mundo, el *saeculum*, no tiene por qué ser ruidoso. Pero para este descubrimiento hace falta la transformación a la que hemos hecho alusión al principio.

La operación alquímica a la que este escrito discreta e indirectamente apunta es a la *conversión*, no del *magma* del mundo en oro, sino a la transformación misma del mundo en el crisol de nuestra persona, transformación que metamorfosea la cotidianidad en algo más valioso que el oro. Esta cotidianidad no alcanza sólo la intimidad del individuo; atañe también a la actividad entera de la persona, política, artística e intelectual.

La diferencia con la alquimia es que no hay aquí fórmula magistral: no hay maestros para esta operación. No hay ni tan sólo «piedra filosofal». Y si alguien la encontrara no ser-

viría revelarla. «Yo no canto mi canción sino a quien conmigo va».

Acaso podemos caminar juntos; caminar, digo, por nuestros propios pasos, no en coche ni a caballo.

Caminante, sí que hay camino:
el que se hace al andar.
Lo que no hay son carreteras
donde los otros pisar.

Esto no es individualismo. Caminando juntos hemos dicho, acaso dándonos la mano para no arrastrar los pies. Pero el paso es personal. Todo hombre es único porque es un «microcosmos» y además un «microtheos». Esta es la dignidad de la persona humana.

La diferencia con la alquimia es que no hay maestros que puedan enseñar, decimos puedan, por mucho que sepan. Pero no hemos dicho que no pueda haber discípulos, que no podamos aprender. Y en efecto, todos podemos aprender si llegamos al mundanal silencio que nos permite escuchar la «música callada» de las esferas y descubrir el mundo como una teofanía: la secularidad sagrada.

Pero hay una semejanza con la alquimia: se trata de un arte secreto, tan secreto porque no está escondido, ni fuera ni dentro del mundo. El secreto es el mundo mismo. Esta es la secularidad, la que descubre el verdadero corazón del mundo que late en todas las arterias y venas del universo. Es secreto porque no está escondido.

Este libro no ha revelado ningún secreto, porque no lo hay. «Quien tenga oídos para oir que escuche».

Acaso el resumen de todo se puede expresar con simplicidad evangélica. Se trata de una espiritualidad encarnada – que descubre la encarnación continua...

Un libro que concurre a un nuevo premio de espiritualidad acaso se puede permitir la osadía de epilogar lo que el galardón pretende transmitir.

Y en este sentido aventuro mencionar los doce puntos de una espiritualidad para el próximo milenio. Se trata de superar *tres* dualismos, *seis* dicotomías y *tres* reduccionismos. La clave es la visión advaita o no dualista de la que se ha hablado. Los enumero simplemente:

Los tres dualismos son:

Dios y Hombre
Hombre y Naturaleza
Naturaleza y Dios

No son dos ni uno. Ni deísmos ni panteísmos.

Las seis dicotomías son las siguientes:

alma y cuerpo
masculino y femenino
individuo y sociedad
teoría y praxis
conocimiento y amor
tiempo y eternidad

No se trata tampoco de decir que todo es lo mismo. Es cuestión de no romper su intrínseca relación y darse cuenta de que no hay el uno sin el otro. Conocimiento sin amor es

cálculo, amor sin conocimiento es concupiscencia, para poner un solo ejemplo.

Los tres reduccionismos son:
el *antropológico* que reduce el hombre a un animal racional;
el *cosmológico* que reduce el cosmos a un cuerpo inerte;
el *teológico* que reduce la Divinidad a un Ser trascendente.

Pero el epílogo de quien cree que la vida no es un proyecto sino un don, no puede proponer un proyecto de espiritualidad y debe por tanto presentarlo como un don, gratuito como todo don.

Lista de abreviaturas

AV	Atharva Veda
BG	Bhagavad Gītā
BU	Bṛhadāraṇyaka Upanishad
KathU	Kaṭha Upanishad
RV	Rig Veda
SB	Śatapatha Brāhmaṇa
U	Upanishad

Las citas bíblicas siguen su abreviatura corriente.

Bibliografía*

Actae Apostolicae Sedis
1965 Roma.

ALTIZER, T. J. J.
1979 «Mircea Eliade and the Death of God», en *Cross Currents*, vol. XXIX, 3 (Fall), pp. 257-268

BALTHASAR, HANS URS VON
1961 *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln (Johannes-Verlag).
1975 *L'expérience de Dieu dans la Bible*, en *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*, Vanves (Secrétariat A.I.M).

* La bibliografía existente es exorbitante. Hemos recogido casi mil títulos. Nos reducimos a las obras citadas.

BARBOUR, J. G.
1980 *Technology, Environment and Human Values*, Nueva York (Prager Publishers).

BAUM, G. – GREELEY, A. (eds.)
1973 *The Persistence of Religion*, Concilium Series, Nueva York (Herder & Herder).

BAUMGARTNER, H. M.
1968-70 «Transcendental Philosophy», in *Sacramentum Mundi*, vol. g, *sub voce* «Transcendental Philosophy».

BELLAH, R.
1968 «The Civil Religion in America» in *The Religious Situation: Ninteen Sixty-eight*, edited by Donald Cutler, Boston (Beacon Press).
1975 *The Broken Covenant: America Civil Religion in Time of Trial*, Nueva York (Seabury Press).

BENVENISTE, E.
1937 «Expression indo-européenne de l'éternité», en *Société de Linguistique de Paris*, núm. 38.
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París (Les éditions de Minuit).

BERGER, P. L.
1969 «*A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Nueva York (Doubleday).
1977 *Facing up to Modernity. Excursions in Society. Politics and Religion*, Nueva York (Basic Books).

BERMAN, M.
1982 *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Nueva York (Simon & Shuster).

BETHGE, E. (ed.)
1955-56 *Die mündige Welt*, Munich (Kaiser), 2 vols.

BETTI, E.
1955 *Teoria generale dell'interpretazione*, Milán, 2 vols.

BÖCKENFÖRDE, E.-W.
1967 «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», de E. Forstohoff, pp. 75-94.
1981 «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», reeditado en H.H. Schrey, pp. 67-89.

BOUILLARD, H.
1974 «La catégorie de sacré dans la science des religions», en Castelli (ed.), pp. 33-56.

BRUN, J.
1976 «La catastrophe de la sécularisation», en Castelli (ed.), pp. 383-395.

CADOUX, J.
1982 *The Early Christian Attitude to War*, Nueva York (Seabury).

CALLOIS, R.
1950 *Man and the Sacred*, Illinois (Free Press).

CAMPBELL, J.
1969 *The Flight of the Wild Gander. Exporations in the Mythical Dimension*, Nueva York (The Viking Press).

CASTELLI, E. (ed.)
1961 *Il Problema della Demitizzazione*, Padova (CEDAM) [Coloquio organizado por el «Istituto di Sudi Filosofici». Roma].
1962 *Demitizzazione e imagine*, Padova (CEDAM) [Coloquio organizado por el «Istituto di Sudi Filosofici». Roma].
1963 *Ermeneutica e Tradizione*, Padova (CEDAM) [Coloquio organizado por el «Istituto di Sudi Filosofici». Roma].
1974 *Le Sacré. Études et Recherches*, París (Aubier-Montaigne) [Coloquio organizado por el «Istituto di Sudi Filosofici». Roma].
1976 *Herméneutique de la Sécularisation*, París (Aubier-Montaigne) [Coloquio organizado por el «Istituto di Sudi Filosofici». Roma].

CHADWICK, O.
1975 *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Nueva York (Cambridge University Press).

COX, H.
1984 *Religion in the Secular City. Toward a postmodern Theology*, Nueva York (Simon & Schuster).

Cross Currents
1975 *Word Out of Silence. A Symposium on World Spiritualities*, XXIV 2/3 (Primavera).

DAVY, M.-M.
1983 *Le désert intérieur*, París (Albin-Michel).

DELLING
1971 Artículo στοιχεῖεον en Kittle-Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Mich. (Eerdmans), vol. VII, pp. 666-687.

DEMPF, A.
1929 *Sacrum Imperium. Geschichtè und Staatsphilosophie des Mittelalters und des politischen Renaissance*, Munich (Oldenburg).

DENZINGER, H. – SHÖNMETZER, A. (eds.)
1967 *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declaratiorum de rebus fidei et morum*, Frieburg (Herder).

Dictionnaire de spiritualité
1937-95 París (Beauchesne), 17 vols.

DUBARLE, D.
1976 «Société Scientifique et Société Séculière», en E. Castelli (ed.), *Herméneutique de la Sécularisation*, pp. 479-503.

DUMONT, L.
1982 «A Modified View of our Origins, the Christian

Beginnings of Modern Individualism», en *Religion XII* (enero), pp. 1-27.

DUPRÉ, L. K.

1968 «Secular Man and his Religion», en *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association*, Washington, D.C. (The Catholic University of America), pp. 78-92.

1972 *The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, Nueva York (Doubleday).

DUPUIS, J.

1974 «Unity of Faith and Dogmatic Pluralism», en *The Clergy Monthly*, XXXVIII/9 (octubre), pp. 383-384.

EBELING, G.

1959 «Hermeneutik», in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (R.G.G.) Handwörte buch für Theologie und Religionwissenschaft*, Dritter Band, Tübingen (J.C.B. Mohr-Paul Siebeck), pp. 242-262.

Ecumenical Review, The

Geneve (World Council of Churches).

EICKELSCHULTE, D.

«An sich / für sich; an und für sich», in *Ritter*, I, pp. 352-355.

ELIADE, M.

1958 *Patterns in Comparative Religion*, Nueva York (Sheed and Ward).

1959 *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, Nueva York (Harcourt, Brace, Jovanovich).

1982 *Ordeal by Labyrint. Conversations with Claude-Henri Rocquet*, Chicago (University of Chicago Press).

1998 *La búsqueda*, Barcelona (Kairós) [1.ª ed. 1969: *The Quest*, Chicago (University of Chicago Press).

FEINER, J. – VISCHER, L.

1973 *Neues Glaubensbuch*, Freiburg (Herder).

FINGARETTE, H.

1972 *Confucius. The Secular as Sacred*, Nueva York (Harper-Torchbooks).

GADAMER, H.-G.

1960 *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen (J.C.B. Mohr).

1974 «Hermeneutik», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

GARAUDY, R.

1973 «Il a inauguré un nouveau mode d'esistence», en *Lumière et Vie*, XXII/112 (abril-mayo).

GARCÍA BAZÁN, F.

1982 *Neoplatonismo y Vedānta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Buenos Aires (Depalma).

GEFFRÉ, C.
1976 «Le christianisme et les metamorphoses du sacré», en Castelli, E. (ed.), pp. 133-150.

GILKEY, L.
1970 *Religion and the Scientific Future. Reflections on Myth, Science, and Theology*, Nueva York (Harper and Row).

GOGARTEN, F.
1952 *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart (Vorwerk).

GREELEY, A.
1982 *Religion: A Secular Theory*, Nueva York (Free Press).

GUILLÉN, J.
1979 *Guillén en Guillén. The Poetry and the Poet*, Princeton (Princeton University Press).

GUTIÉRREZ, G.
1973 *Teoría de la salvación. Historia, política y salvación*, Salamanca (Sígueme).
1975 «Faith as Freedom: Solidarity with the Alienated and Confidence in the Future», en *Horizon*, 2 (Primavera), pp. 25-60.
1993 *En busca de los pobres de Jesucristo*, Salamanca (Sígueme).

HARTOCOLLIS, P.
1983 *Time and Timeless or The Varieties of Temporal Existence (A Psychological Inquiry)*, Nueva York (International University Press).

HEIDEGGER, M.
1954 *Was heisst Denken?*, Tübingen (Niemeyer).

HEISENBERG, W.
1969 *Der Teil und das Ganze*, Munich.

ILLICH, I.
1970 *Celebration of Awareness. A Call for institutional Reform*, Nueva York (Doubleday).

IZUTZU, T.
1978 «On Time», en Fraser, J.T. (ed.), *The Study of Time III*, Nueva York (Springer Verlag).

JAEGER, W.
1947 *Paideia. Die Formung des grieschischen Menschen*, Berlín y Leipzig (De Gruyter).

JASPERS, K.
1955 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt (Fischer Bücherel).
1962 *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Munich (Piper)

KATZ, S. T. (ed.)
1983 *Mysticism and Religion Traditions*, Oxford (Oxford University Press).

KAUFMAN, G.D.
1983 «Nuclear Eschatology and the Study of Religion», *Journal of American Academy of Religion*, vol. LI, núm. 1 (marzo), pp. 3-14.

KOPPERS, W.
1952 *Primitive Man and his World Picture*, Londres y Nueva York (Sheed and Warf).

KOYRÉ, A.
1958 *From the Closed World to the Infinite Universe*, Nueva York (Harper Torchbooks).

KÜNG, H.
1982 *Ewiges Leben?*, Munich (Piper).

LANCZKOWSKI, G.
1974 *Die neuen Religionen*, Frankfurt (Fischer Taschenbuch Verlag).

LEHMANN, K.
1968 «Hermeneutics», en *Sacramentum Mundi. An Encyclopaedia of Theology*, editada por K. Rahner, Dorval-Montréal (Palm), vol. 3, pp. 23-27.

LONG, G.
1952 *The Meditations of Marcus Aurelius*, Chicago (Britannica), pp. 253-310.

LÜBBE, H.
1975 *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg (Alber).

LUCKMAN, T.
1967a (ed.) *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Nueva York (Doubleday).
1967b *The Invisible Religion*, Nueva York (Macmillan).
Mandelbaum, D.G.
1970 *Society in India*, Berkeley (University of California Press).

MARCEL, G.
1944 *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, París (Aubier-Montaigne).

MARTIN, D.
1969 *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*, Nueva York (Schocken Books).
1978 *A General Theory of Secularization*, Oxford (Blackwell).

MARTY, M.
1969 *The Modern Schism. Three Paths to the Secular*, Nueva York (Harper & Row).

MAYER, A. (et al.)
1958 *Pilot Project, India. The Story of Rural Development at Etawah, Uttar Pradesh*, Berkeley (University of California Press).

MENDELSON, A.
1982 *Secular Education in Philo of Alexandria* (Ktav Publishing House).

MONDIN, B.
1976 «Sémantique et Ontologie de la Sécularisation», en E. Castelli (ed.), *Herméneutique de la Sécularisation*, París (Aubier-Montaigne).

MULDER, D. C.
1981 *Secularization in Global Perspective*, Amsterdam (VU Boekhandel/Uitgeverij).

MÜLLER, M.
1962 «Transzendentalphilosophie», en *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Freiburg (Herder), *sub hac voce*.

MUNFORD, L.
1963 *Technics and Civilization*, Nueva York (Harcourt, Brace & World).

NEEDLEMAN, J.
1978 *Understanding the New Religions*, Nueva York (The Seabury Press).

NILSSON, M. P.
1920 *Primitive Time Reckoning. A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time among the Primitive and Early Culture People*, Lund (Gleerup).

OLSON, A. M. – ROUNER, L. S.
1981 *Transcendence and the Sacred*, Notre Dame & Londres (University of Notre Dame Press).

OTTO, R.
1963 *Das Heilige. Über Das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Munich (Verlag C.H.Beck). 1.ª ed.: 1963. [Trad. española: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1965]

PANIKKAR, R.
1953/3 «La naturaleza de la ciencia físico-matemática», *Sapientia*, Buenos Aires, 19, pp. 36-46.
1961/4 «Pluralismus, Toleranz und Christenheit», *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*, Nürnberg (Abendländische Akademie).
1963/VI *Humanismo y Cruz*, Madrid (Rialp).
1964/1 «Technique et temps: la technochronie», *Tecnica e casistica*, ed. E. Castelli, Padova (CEDAM), pp. 195-229.
1969/12 «Metateología o teología diacrítica como teología fundamental», *Concilium*, Madrid, 46, pp. 39-51.
1970/1 «Le sujet de l'infaillibilité. Solipsisme et Vérification», *L'infaillibilité, son aspect philosophique et théologique*, ed. E. Castelli, París (Aubier), pp. 423-453.
1970/XI *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, París (Cerf).

1973/14 «The Meaning of Christ Name in the Universal Economy of Salvation», *Service & Salvation* (Nagpur Theological Conference of Evangelization), ed. J. Pathrapankal, Bangalore (TPI), pp. 235-267.

1973/XXII *Worship and Secular Man*, Londres (DLT) & Nueva York (Orbis).

1974/3 «Have «Religions» the Monopoly of Religion?», *Journal of Ecumenical Studies*, Filadelfia, XI, 3, pp. 515-517.

1975/1 «El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación», *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a Karl Rahner, ed. A. Vargas-Machuca, Madrid (Ediciones Cristiandad), pp. 133-175.

1975/12 «Singularity and Individuality. The Double Principle of Individuation», *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, CXI/CXII, 1-2, pp. 141-166.

1978/ 2«Non Dualistic Relation between Religion and Politics», *Religion and Society*, Bangalore, XXV/3, pp. 53-63.

1979/2 «The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence», *Cross Currents*: «Panikkar in Santa Barbara», Nueva York, XXIX, 2, pp. 197-230.

1979/7 «La religión del futuro o la crisis del concepto de religión – la religiosidad humana», *Civiltà delle Macchine*, Roma, XXVII, 4-6, pp. 82-91.

1979/XXII *Culto y secularización*. «Apuntes para una antropología litúrgica», Madrid (Narova).

1981/10 «Is History the Measure of Man?» Three Kairological Moments of Human Consciousness», *The Teilhard Review*, Londres, XVI, 1 & 2, pp. 39-45.

1983/11 «The End of History: The Threefold Structure of Human Time-Consciousness», *Teilhard and the Unity of Knowledge*, eds. T.M. King & J.F. Salmon, Nueva York (Paulist), pp. 83-141.

1984/25 «Sein und Nichts. Fragender Durchblick auf die entfaltete Problematik», *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Hrsg. W. Strolz, Freiburg, Basilea, Viena (Herder), pp. 107-123.

1988/ XXXIII *The Cosmotheandric Experience. Emerging religious consciousness*, Maryknoll (Orbis).

1994/43 «Athen oder Jerusalem? Philosophie oder Religion?», en Leo Schestow *Athen und Jerusalem. Versuch einen religiösen Philosophie*, Munich (Matthes & Seitz), pp. 507-533.

1994/ XXXIV *Ecosofía – Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid (San Pablo).

1998/ XXIII *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid (Siruela).

1999/ XXXII *La intuición cosmoteándrica*, Madrid (Trotta).

1999/XL *El espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona (Península).

1999/ XXXI *Invitación a la sabiduría*, Barcelona (Círculo de Lectores).

PARK, D.
1978 «The Past and the Future», en J.T. Fraser, pp. 351-369.

PÉREZ ESTÉVEZ, A.
1976 «El concepto de materia al comienzo de la escuela franciscana de París», Marcaibo (Venezuela).

PIRENNE, J.
1948 *Histoire des Civilisations*

PRÜMM, K.
1939 *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg (Herder).

RADHAKRISHNAN, S.
1953 *The Principale Upanishads*, Londres (Allen & Unwin).
1960 *The Brahma SËtra. The Philosophy of Spiritual Life*, Londres (Allen & Unwin).

RADIN, P.
1957 *Primitive Religion. Its nature and origin.* Nueva York (Dover Publications).

RAHNER, H.
1961 *Kirche und Staat im frühen Christentum – Dokumente aus acht Jahrshundest und ihre Deutung*, Munich (Kösel).

RAHNER, K.
1968-70 «Jesus Christ: History of Dogma and Theology», en *Sacramentum Mundi*, vol. 3, *sub voce*: «Jesus Christus».
1970 «Transcendental Theology», en *Sacramentum Mundi*, vol. 6, *sub hac voce.*

REGINA, U.
1976 «Il contributo di Kant alla Secolarizzazione», en E. Castelli (ed.), pp. 111-123.

RICHARD, R. L.
1967 *Secularization Theology*, Nueva York (Herder & Herder).

RICOEUR, P.
1962 «Herméneutique et réflexion», en E. Castelli (ed.), pp. 19-34.

RIES, J.
1978 *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve (Centre d'Histoire des Religions).

RIVIÈRE, J.
1926 *Correspondance 1907-1914 (Avec Paul Claudel)*, París (Plon).

RUDOLPH, L. – RUDOLPH, S. H.
1967 *The Modernity of Tradition. Political Development*

in India, Chicago (The University of Chicago Press).

Sacramentum Mundi
1968-1970 *An Encyclopaedia of Theology*, 6 vols., editada por K. Rahner, Dorval-Montréal (Palm).

SANTILLANA, G. DE
1955 *The Crime of Galileo*, Chicago (The University of Chicago Press).

SCHILLEBEECKX, E.
1969 «Silence and Speaking about God in a Secularized World», en *God the Future of Man*, Londres (Sheed and Warf), 1968. Publicado en A. Schlitzer (ed.), pp. 156-180.

SCHLETTE, H.R.
1993 *Weltseele. Geschichte und Hermeneutik*, Frankfurt (Knecht).

SCHLITZER, A. (ed.)
1969 *The Spirit and Power of Christian Secularity*, Notre Dame (University of Notre Dame Press).

SCHREY, H.-H.
1981a (ed.) *Säkularisierung*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgeseltschaft).
1981b «Einführung», en Shrey (ed.), pp. 1-48

SCHWEITZER, A.
1924 *Christianity and the Religions of the World*, Londres (Allen & Unwin)

SMITH, W. C.
1984 «The Modern West in the History of Religion», en *Journal American Academy of Religion*, LII, 1 (marzo), pp. 3-18.

SPERNA WEILAND, J.
1976 «Qu'est-ce que la sécularisation? Une tentative de définition», en E. Castelli (ed.), pp. 87-100.

STAPPERT, B. H.
1978 *Weltlich von Gott handeln. Zum Problem des Sakularität in des amerikanischen. Theologie und bei Friedrich Gogorten*, Essen (Ludgerus Verlag H. Wingen).

Syntopicon of Great Books of the Western World, A
1952 Londres (Britannica).

TALMON, S.
1977 *har*, en Botterweck-Ringgren – *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart (Kohlhammer), pp. 459-483.

TODRANK, G. H.
1969 *The Secular Search for a New Christ*, Filadelfia (The Westminster Press).

TOULMIN, S.
1982 *The Return of Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley (University of California Press).

UNESCO (eds.)
1976 *Cultures and Time*, París (The UNESCO Press).

VAHANIAN, G.
1976 «Sécularisation, Sécularisme, Sécularité: la foi et les choses», en E. Castelli (ed.), pp. 111-119.

VERGOTE, A.
1976 «La sécularisation: de l'héliocentrisme à la culture d'ellipse», en E. Castelli (ed.), pp. 345-364.

VESCI, U.-M.
1985 *Heat and Sacrifice in the Veda*, Delhi (Motilal).

VOEGELIN, E.
1956 *Israel and Revelation*, Baton Rouge (Louisiana State University Press).

WATERHOUSE, E. S.
1920 «Secularism», en J. Hastings (ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo (Clark), pp. 347-350.

WEBER, M.
1965 «Die Berufsethik des asketischen Protestantismus», en J. Winckelmann (ed.) *Die protestantische Ethik*, Munich (Siebensrern).

WERBLOWSKY, R. J.
1976 *Beyond Tradition and Modernity*, Londres (Athlone Press).

WEST, C.
1971 *The Power to be Human. Toward a Secular Theology*, Nueva York (Macmillan).

Notas

I. Secularidad sagrada

1. De manera significativa, la antología de Schrey (ed.) (1981), una de las mejores sobre el tema, empieza con la siguiente frase del editor: «Das Problem der Säkularisierung ist im Grunde das Problem des Verhältnisses von Christentum und Welt». Aunque reconoce que se trata de un problema de alcance general, la mayoría de casos tienen lugar a través de contactos con Occidente. Para el tratamiento del problema de la llamada perspectiva «global», cf. Mulder (1981), quien se centra en África, Brasil, el sur de la India y el mundo musulmán. Hay que tener en cuenta que, aunque el problema es intercultural, la mayoría de escritores son occidentales. Es muy importante partir de un planteamiento más amplio para entender mejor la situación actual.

Para la historia de la palabra misma, cf. el libro todavía indispensable de Lübbe (1975). Para una bibliografía más completa, cf. Anders en Schrey, pp. 415-437.

2. Cf. Panikkar (1981/10) pp. 39-45.

3. Cf. la sentencia de Diadoco de Fótice en el siglo V: «El hombre no se transforma en lo que no era, se renueva gloriosamente en lo que (ya) era». (*apud* Davy [1983] p. 199). Es esta capacidad humana (*capax Dei*, la llamaban los escolásticos) la que permite la continuidad en la meta-morfosis (que no es una *kata-morfosis*). La transformación no es una deformación.

4. Cf. Mendelson (1982) y el clásico Jaeger (1947).

5. J. Guillén (1979), pp. 152-153.

6. El *Syntopicon* (1952) no menciona esta palabra entre los 102 temas de «las Grandes ideas del mundo occidental».

7. Castelli (1976), p. 15.

8. Cf. Jaspers (1955), pp. 14-32.

9. Cf. Panikkar (1998/XXXIII).

10. Cf. vgr. los análisis de la situación norteamericana de hace unos años en Bellah, Gloch (eds.) (1976); Needleman, Baker (eds.) (1978); Cox (1984); etc.

11. Cf. Panikkar (1988/XXXIII).

12. Cf. el título mismo de Stapper (1978), quien empieza con la afirmación: «Säkularität bezeichnet das Beziehungsverhältnis von Glauben zur Welt und die in dieser Beziehung begründete dialektische Struktur menschlicher Wirklichkeitserfassung». (La secularidad indica la relación de fe con el mundo y la estructura dialéctica de la concepción humana de la realidad que se basa en esta misma relación.)

13. Cf. Panikkar (1984/25).

14. Cf. Zubiri (1985), pp. 18 sg.

15. Con estos u otros nombres se aceptan generalmente estas distinciones. Cf. por ejemplo Gogarten (1970) y Smith (1968), pp. 25-66; 67-93; Vahanian (1976); etc.

16. Berger (1969b), p. 107. Cf. Castelli (1976a y b) para una mejor comprensión del fenómeno.

17. «La sécularisation consiste donc dans le passage d'une compréhension verticale à une compréhension horizontale du monde, à savoir, à une perspective qui considère toute chose, la vie entière, à l'intérieur de l'horizon d'une compréhension rationnelle, mais avec l'exclusion de la religion et de l'Eglise.» Mondin (1976), pp. 465-466.

18. Cf., por ejemplo, Dubarle (1976).

19. «De toutes les catastrophes que se sont abattues sur la civilisation occidentale, la sécularisation est de loin la plus grave...» Brun (1976), p. 383.

20. Cf. Waterhouse (1920) y su referencia a G. J. Holyoake como el fundador de un movimiento bajo este nombre en 1851.

21. Cf. una crítica categórica de la secularidad en W. C. Smith (1984): «El secularismo moderno es un error intelectual» p. 18.

22. «La sécularisation est le passage –qui s'etend sur de nombreux siècles –d'une interprétation métaphysique de la réalité à une expérience et une interprétation de la réalité où le monde historique, social, humain, fini constitue l'horizon de la responsabilité et de la destinée humaines– ... la sécularisation est un processus au cours dequel les arrière-mondes ayant tous disparu, il ne reste plus que le monde historique, social, humain, fini.» Sperna Weiland (1976), p. 96.

23. Cf. Panikkar (1973/XXII), pp. 9 sg. y (1979/XXII), pp. 58 sg.

24. La creación no es en el tiempo, sino del tiempo, dice la tradición cristiana, al menos desde san Agustín.

25. De manera muy interesante Isaac Newton (1696-1726) al final de su gran obra en su *General Scholium* afirma que «Dios es una palabra relativa» recalcando que él es Señor y no «alma del mundo». p. 370.

26. Cf. la optimista y profunda descripción de Voegelin (1956), pp. 126 sg., en que describe el paso de la conciencia humana «cosmológica» a la «histórica», es decir, de una identificación con el cosmos a una responsabilidad por él.

27. Cf. Schillebeeckx (1968, 1969), pero especialmente Gogarten (1952), más desarrollado en 1953. Berger (1969), pp. 113 sg.

28. Cf. Dubarle (1976).

29. Cf. Martin (1978), p. 2 sg.

30. Cf. Böckenförde (1964, 1967 y 1981).

31. Cf. la USA Catholic Bishop's Declaration of November 1947 (National Catholic Welfare Conference).

32. Cf. Luckman (1967).

33. Weber (1965), p. 123.

34. Cf. Berger (1969), p. 113.

35. Cf. Greeley (1972, 1982).

36. Cf. Bethge (1955-56) y Regina (1976).

37. Los historiadores se refieren a las reformas de Akhenaton en Egipto o las del Imperio Han en China como ejemplos de secularización. Cf. Pirenne (1948).

38. Cf. dos útiles representaciones de la gama de opinión. Una se centra en el ámbito norteamericano; cf. Marty (1969), pp. 1-32. La otra es una descripción de la más amplia problemática europea; cf. Schrey «Einfuhrung» en Schrey (1981 b).

39. Cf. Schlitzer (1969), quien resume el sensato trabajo de Schillebeeckx («Silence and Speaking About God in a Secularized World») dicien-

do que Schillebeeckx «insistía que Cristo es un hombre secular. No es el hombre cultual, el hombre sagrado», p. vii.

40. Cf. Vergote (1976).

41. Cf. West (1971); Geffré (1976); etc.

42. Proviene directamente del latín «sero», «serere» (de donde «semen»), plantar, sembrar, y por tanto producir, engendrar, esparcir, implantar. De ahí proviene «generación», «raza», y por tanto, «la longevidad de una generación (humana)»; así, «época», «edad» (cf. el griego αἰών y el sánscrito *āyus*), «siglo». El hebreo «*ōlam* significa a la vez mundo y tiempo. Cf. I Cor. I, 20 y III, 18-19, donde el paralelo αἰών-κόσμος (*saeculum-mundum* en la Vulgata) sugiere una interesante sinonimia. La palabra es constitutivamente temporal. Cf. I Cor. II, 6-8, donde αἰών significa κόσμος.

43. Cf. Máximo el Confesor en *Capita gnostica*, I, 5 (P.G. 90, 1085) «Inicio-medio-fin es el rasgo de lo temporal, o mejor dicho, de lo «aiônico»,» Hans Urs von Balthasar en su estudio de Máximo (1961), p. 603 comenta después de su traducción: «Diese Bestimmung von χρόνος und αἰών lehnt sich eng an Gregor von Nyssa an, der in Anlehnung an Aristoteles αἰών als Wesen des Geschöpflichen, als Endlichkeit beschrieben hatte. Doch trennt Maximus χρόνος und αἰών konsequenter als Gregor». El texto dice: Ἡ ἀρχή καὶ ἡ μεσότης καὶ τὸ τέλος, τῶν χρόνῳ διαιρετῶν εἰδι γνωρίδματα· («Principium, medium et finis, notae sunt eorum quae tempore dividua [divisa?] sunt;») ... Cuando unas pocas líneas más abajo el texto griego dice ὁ αἰῶν δὲ la versión latina «se siente» obligada a explicar: «aeuum autem seu saeculum».

44.ο θεος, οὐκ ἔστι δι' ἑαυτον, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι δυνατόυ· οὔτε ἀρχή, οὔτε μεσότης, οὔτε τέλος [cf. *De mystica theologia* V] dice Máximo en *Capita gnostica* I, 2 (P.G., 90, 1084). La traducción latina dice: «Deus, sui ipse ratione (quantum nobis scire concessum est) neque principium, neque medium, neque finis est; «---» Dios, en sí mismo, en la medida en que lo podemos saber, no es ni principio, ni medio, ni fin. «Εἷς θεὸς, ἄναρχος, ἀκατάληπτος» («Un Dios, sin principio, incomprehendido». Deus unus est, principii expers, incomprehens») es la primera frase de este texto extraordinario.

45. Cf. Benveniste (1937), donde aprendemos que el término avestan *āyus*, el griego *ayōn*, el latín *aevus*, *aetemus*, el gótico *aiws*, etc., que significan edad, edad avanzada, siempre, eternidad y cosas parecidas no sólo están probablemente relacionadas con el avestan *yu* (*yavāi* = siempre), ambos de la raíz indoeuropea *ai*, sino también con el avestan *yara*, el sánscrito *yuvan*, el latín *iuvenis* que significan joven. Benveniste cree que la raíz *aiw-* originalmente significa «fuerza vital» en su sentido humano y no «edad» o «vida». Esto explicaría que la juventud, *yuwen-*, es quien posee la fuerza vital. «*aiw-*n'est pas la vie qui dure, mais la vitalité exaltée.» (p. 110)

46. La palabra «animismo» tendría que ser rescatada de su significado restringido en la Historia de las Religiones después de E. B. Tylor (1832-1917). La palabra vital también tendría que ser recuperada de su sentido de «vitalismo» meramente biológico a partir de Hans Driesch (1867-1941).

47. Cf. Gén. I, 26.

48. RV I, 89, 9. La traducción de Griffith lee: «Break ye not in the midst our course of fleeting life». Geldner lo traduce así: «Tut uns mitten auf dem (Lebens)weg am Leben keinen Schaden». *Gantu* significa «camino», «trayecto». Cf. también RV III, 54, 18. Me pregunto si Dante conocía este símil védico antes de empezar su *Divina Commedia*, I, 1: «Nel mezzo del camin di nostra vita»...

49. Gál. IV, 4.

50. Jn. X, 10.

51. Cf. Panikkar (1985/8; 1999/XXXI).

52. Cf. el sánscrito *laukika* por mundano. *Loka* significa mundo, pero recalca el carácter espacial. *Loka* es el espacio abierto, el sitio, el reino. Muchas escuelas hindúes reconocen 7 mundos.

53. Para el concepto de materia sin referencias a la secularidad pero con enfoques iluminadores sobre nuestro problema, una vez abierta esta perspectiva, cf. García Bazán (1982). La materia, después de todo, es eso que sustenta todo cambio. Esta es la razón por la que sólo un ser inmutable no tiene materia. Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII, 6 (1058) 1071 b, pp. 20-21. Cf. también, como ejemplo de la riqueza del concepto, Pérez Estévez (1976).

54. Cf. Radin (1957); Koppers (1952); etc.

55. Ap. X, II (χρόνος οὐκέτι ἔσται – «el tiempo ya no será») –aunque la frase en su contexto tenga un sentido algo diferente.

56. Vgr. los modelos ascéticos del hinduismo y el buddhismo con sus respectivos ideales del *sannyāsin* y del *bhikṣu*.

57. Cf. Panikkar (1973/XXII), p. 12. En cuanto a la concepción del tiempo en distintas culturas, cf. UNESCO (1976).

58. Cf. Schweitzer (1924) en su división entre religiones que afirman el

mundo y religiones que lo niegan que tanto irritó a pensadores indios como Radhakrishnan (1960), p. 156 sg. y otros. No hace falta decir que esta división ya lleva consigo un prejuicio incorporado, debido a una concepción del mundo falta de sentido crítico. No es el mismo «mundo» el que unas religiones afirman y otras niegan.

59. Cf. Fingarette (1972).

60. Louis Dumont (1982), p. 8, está en lo cierto cuando afirma «los primeros cristianos estaban ... más cerca del renunciante indio que de nosotros mismos, más o menos cómodamente instalados en el mundo que pensamos que hemos acomodado a nosotros mismos». La «devaluación del mundo» (*ibid.* p. 6) es un rasgo común de Buddha y Cristo. «Cambiar el «mundo» parece absurdo desde esta perspectiva» (*ibid.* p. 6). No estoy tan seguro de la falta de conciencia cósmica y social en las «grandes religiones», pero esta es otra cuestión. Aquí trato de resaltar la novedad de la secularidad.

61. Esta es la visión del tiempo de muchos místicos. Véase, por ejemplo, Meister Eckhart, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem*, I, 59, 6-10, donde el tiempo es cualitativo, equiparado con el habla, y por eso con el «Hijo» que continuamente nace dentro de nosotros, una dimensión constitutiva del ser humano: «Rursus negans tempus ponit tempus, eo quod tempus negare non possit nisi loquendo. Locutio autem sine tempore esse non potest. [Este pasaje está tomado de Averroes, *Phys.* IV. Com. 124.] Sic in propositio: negans omnen actionem esse per filium et in filio ponit actionem esse in filio. Non enim posset loqui negando sine filio, prole et specie in se genita, id est praeconcepta eius quod loquitur. Iterum etiam ab auditore non posset intelligi, nisi prole, specie, filio genito in illo ab ipso loquente». *LW III*, p. 49. El lenguaje, para Eckhart como para Heidegger y tantos otros, es el símbolo por excelencia del hombre como ser temporal.

62. Cf. R. Rahner (1965), p. 80: «Absolute Zukunft ist nur ein anderer Name für das, was mit "Gott" eigentlich gemeint ist» («El futuro absoluto es sólo otro nombre para lo que se designa como "dios"»). Esta frase debe encuadrarse en el contexto del diálogo cristiano-marxista, pero no tiene mucho sentido fuera de este contexto.

63. Cf. Park (1978), y especialmente Izutzu (1978), donde el tiempo es presentado como un campo.

64. Cf. el mensaje transtemporal del Evangelio y su insistencia en el valor supremo del presente: No os preocupéis, despreocupaos acerca del futuro. Cf. Mt. VI, 25: μὴ μεριμνᾶτε y el ἀμέριμνα de 1 Cor. VII, 32 sg.

65. «... le christianisme n'est essentialement rien d'autre qu'une histoire (et pour le chrétien, il est l'histoire par excellence) des rapports du sacré absolu avec le monde et l'homme, et il est donc inconcevable sans la reconnaissance du sacré absolu. Par conséquent, parler dans la sphère du christianisme de la mort de Dieu, comme l'ont fait les théologiens radicaux, est une absurdité énorme, impardonnable.» B. Mondin (1976), p. 471. Y de nuevo: «... La plus belle vérité chrétienne est sans doute celle-ci: tout le profane est destiné à devenir la demeure du sacré sans cesser d'être soi-même. La divinisation à laquelle aspiraient les Grecs, devient dans le christianisme une vérité splendide». *Ibid.*, p. 473.

66. Cf. el último capítulo «the Secularization of the Sacred» de Campbell (1959), pp. 193-226. Esta frase «suggests an opening of the sense of religious awe to some sphere of secular experience», p. 193.

67. Hasta el extremo que Steven T. Katz ha llegado a escribir acerca de «The "Conservative" Character of Mystical Experience» y a intentar revelar «the two-sided nature of mysticism, that it is a dialectic that oscillates between the innovative and traditional poles of the religious life», Katz (1983), pp. 3-4. Lo que Katz demuestra es que las aportaciones de la Sociología del Conocimiento también sirven para la mística.

68. Un teólogo cristiano contemporáneo como Hans Küng parece basar su actitud entera como una decisión libre de confiar en la realidad. Cf. Küng (1982, y 1984), pp. 226 sg. y también p. 78.

69. Cf. la tesis nada ambigua de Rudolphs (1967): «La creencia que la modernidad y la tradición son radicalmente contradictorias reside en una deficiente diagnosis de la tradición tal como se encuentra en sociedades tradicionales, una mala comprensión de la modernidad tal como se encuentra en las sociedades modernas, y una mala aprehensión de la relación entre ellas». Cf. también Werblowski (1976) para una crítica radical de ambas concepciones.

70. Cf. Berger (1977).

71. Cf., entre otros, las observaciones de W.C. Smith (1984). Por lo que se refiere a la India, cf. Mandelbaum (1970), y para un ejemplo concreto de optimismo post-independencia Mayer (1958) y mi libro de próxima aparición: *Indra's Cunning*.

72. Cox (1984), p. 183, percibe «cinco pilares de la modernidad»: 1) los estados nacionales soberanos, 2) la tecnología de base científica, 3) el racionalismo burocrático, 4) la maximación del beneficio y 5) la secularización y la trivialización de la religión.

73. «... dieses Rechnen mit der Zeit begann in dem Augenblick, da der Mensch plötzlich in die Un-Ruhe kam, dass er keine Zeit mehr hatte. Dieser Augenblick ist der Beginn der Neuzeit.» Heidegger. (1954), p. 41.

74. Cf. Panikkar (1970/XI).

75. Desde este punto de vista la escatología cristiana adquiere un nuevo significado. El fin del mundo no es simplemente una catástrofe cósmica. Es sobre todo un hecho antropológico.

76. Uno se acuerda de las mayores preocupaciones de Ivan Illich, quien precisamente también trata con valoración crítica nuestra situación moderna. Cf. Illich (1970) y sus muchos escritos desde entonces.

77. Cf. I Cor. VII, 29.

78. Mumford (1963), p. 12sq., escribe: «La aplicación de métodos cuantitativos de pensamiento al estudio de la naturaleza tuvo su primera manifestación en la medición regular del tiempo: y la nueva concepción mecánica del tiempo nace en parte de la rutina del monasterio». Se refiere a la introducción del reloj en la vida de los monasterios. Estamos en el siglo XIII y Mumford escribe más adelante: «Las campanas del campanario casi definían la existencia urbana. De la medición del tiempo se pasó a estar al servicio del tiempo, a la contabilidad del tiempo, al racionamiento del tiempo. Cuando esto ocurrió, la eternidad dejó paulatinamente de servir como medida y foco de la acción humana». Mientras que en el organismo humano «el tiempo es medido no por el calendario sino por los hechos que lo ocupan».

79. Cf. las descripciones del nacimiento de la edad moderna en Koyré (1958). Para un contraste con las visiones de la tradición, cf. Nilsson (1920).

80. Cf. Panikkar (1964/1), especialmente pp. 198-199. «La misma concepción de aceleración ... no fue formulada hasta el siglo XVII», Mumford (1963), p. 22.

81. Cf. Hartocollis (1983) como una sola referencia.

82. Cf. Needleman (1978); Lanczkowski (1974) y Cox (1984).

83. Cf. Panikkar (1994/XXXIV).

84. Cf. Comte (1858), Rousseau, «la religion civile», Voltaire, *Contract social*, IV c. 8; Luckman (1967), Bellah (1968 y 1975), Greeley (1982) y Ries (1978).

85. Cf. el indispensable capítulo «Le sacré» en Benveniste (1969), vol. 2, pp. 170-207. Benveniste subraya el doble carácter: «ce qui est chargé de

présence divine» por un lado y «ce qui est interdit au contact des hommes» por el otro.

86. Cf. la riqueza de materiales de Ries (1983 sg.), ahora asequible en castellano (1995 sg.).

87. Cf. Bouillard (1974), p. 43, donde aparece esta frase sorprendente: «... le sacré est un élément du profane, dans lequel, au sein d'un contexte social et historique donné, retentit pour l'homme le divin». Creo que lo que el autor llama profano es lo que aquí llamamos secular.

88. «Los objetos y los hechos son *constituidos* como símbolos sagrados en virtud de una actitud religiosa», Dupré (1968, p. 79, y 1972).

89. Cf. Vesci (1985) como ejemplo del poder y la persistencia de lo sagrado.

90. Cf. «la sacralidad está por encima de todo lo *real*», Eliade (1958), p. 459. Esta idea aparece a lo largo de la obra de Eliade: el «objeto (de la religión) es lo *sagrado*», (1982), p. 153. «Lo sagrado no es un estadio en la historia de la conciencia, es un elemento estructural *de* esta conciencia» (*ibid.*, p. 153). «Es la experiencia de una realidad y la fuente de una conciencia de existir en el mundo», (p. 154). «Para mí, lo sagrado es siempre la revelación de lo real, un encuentro con esto que nos salva al dar sentido a nuestra existencia» (p. 162). Frases repetidas en Eliade (1998).

91. «Lo sagrado siempre se manifiesta como una realidad de un orden completamente diferente de las realidades "naturales".» Eliade (1959), p. 10.

92. «Los teólogos seculares afirman que el hombre moderno ha de buscar lo sagrado en y mediante lo profano. Si esto significa que para nuestros contemporáneos secularizados el camino hacia lo sagrado conduce a través de la *conciencia* de lo secular como profano, la afirmación es indudablemente verdadera. Pero si significa que lo secular mismo se ha convertido en sagrado, es falsa. Cuando la distinción entre realidad corriente (profana) y última (sagrada) desaparece, la dialéctica de lo sagrado, y por tanto la religión misma, deja de existir.» Dupré (1968), p. 90. Cf. sobre la misma cuestión, la visión radical de Altizer (1979).

93. «Lo *secular*, es decir, lo profano concebido como una esfera de existencia completamente independiente de lo sagrado, parece ser una concepción occidental reciente», dice Dupré (1968), p. 81. En este sentido, recupero el sentido más original de lo secular a partir de concepciones más antiguas, precisamente no como sinónimo de lo profano. Y, de hecho, la historia del cristianismo desde Bonifacio VIII muestra el vínculo «encarna-

cional» entre lo secular y lo sagrado. Cf. la Bulla *Unam sanctam* de Bonifacio VIII (1302) recalcando la absoluta universalidad y unidad de la iglesia y la sumisión del orden temporal al espiritual. «Igitur Ecclesiae unius et unicae unum corpus, ...In hac eiusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem,... Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis.» («Un cuerpo de una Iglesia una y única,... En su poder hay dos espadas, la espiritual y la temporal,... Por tanto, las dos están en poder de la Iglesia, es decir, una espada espiritual y una material.») No nos toca comentar esta desgraciada *Bulla*. La aducimos como ejemplo extremo de la convicción (en este caso, teocrática, que en manera alguna defendemos) que lo secular puede ser sagrado.

94. Aquí restringiría la frase inicial de Eliade (1958), que sitúa en el mismo plano lo profano y lo secular (acertado como está en la descripción de lo sagrado): «Todas las definiciones que se han dado hasta ahora del fenómeno religioso tienen una cosa en común: todas tienen su propia manera de mostrar que la vida sagrada y la religiosa están opuestas a la vida profana y a la secular». Mi tesis pretende distinguir lo religioso de lo sagrado y sobre todo desvincular lo secular de lo profano.

95. Panikkar (1975/12).

96. Mt. XVI, 19; XVIII, 18, etc.

97. Mt. VI, 10.

98. Cf. Panikkar (1953/3) para la noción de ontonomía, aplicada después en muchos de mis escritos, vgr. Panikkar (1979/XXII), pp. 102-105.

99. Cf. la mordaz expresión de Jerónimo el Grande: «Neque enim propter stellas homo, sed stellae propter hominem factae sunt», apud Panikkar (1963/VI), p. 130.

100. Cf. Prümm (1939) para un panorama general. Cf. también H. Rahner (1961), donde aparecen los documentos más contundentes de los primeros siglos cristianos. La primera edición apareció como por sorpresa antes del fin de la guerra en 1943 con el título *Abendländische Kirchenfreiheit*. Cf. más recientemente: Cadoux (1982), quien minimiza la importancia de la ruptura en la actitud cristiana ocurrida después de Constantino.

101. Cf. v.gr. Dempf (1929).

102. Cf. Panikkar (1978/2; 1999/XL).

103. Cf. Panikkar (1994/43).

104. Cf. Cox (1984) y Gutiérrez (1973), especialmente el análisis de éste sobre la debilidad del modelo de la «distinción de planos», pp. 63-77.

Ya no existen dos ciudades herméticamente aisladas, una reservada para lo divino y la otra para la *polis*: las «fronteras entre la vida de la fe y las obras temporales, entre la Iglesia y el mundo, son más fluidas». (p. 72). Hay sólo «una única vocación de salvación» (*ibid*). No se trata ciertamente de un régimen al estilo de Bonifacio VIII. Cf. en este sentido Gutiérrez (1993), que es un libro más que histórico o «piadoso» a pesar de su título.

105. Cf. Rom. X, 4; Mt. V, 20; Mt. VI, 33; II Tim. IV, 8; I Pe. II, 24; etc.

106. I Cor. III, 9.

107. Quizá los adjetivos «derecha» e «izquierda» aplicados a partidos políticos e ideologías son actualmente sustitutos de las distinciones más verticales de temporal / espiritual o natural / sobrenatural, sagrado / profano, etc., aunque la ambigüedad hodierna es más confusa.

108. «1° Dieu est sacré – 2° De ce fait, le monde n'est pas sacré, il est profane. Rien de ce qui est créé n'est sacré.» Davy (1983), p. 37. Y la autora continúa: «Il existe une différence fondamentale entre le sacré et la sainteté... Dieu est sacré et il ne partage pas son caractère sacré. Par contre, il est saint et il communique sa sainteté». (*Ibid*, p. 43) La autora resume las opiniones actuales de las tradiciones abrahámicas, aunque se trata quizá de un problema semántico. «Tu solus sanctus» canta la liturgia cristiana.

109. Cf. las discusiones teológicas cristianas de los primeros siglos sobre el στοιχεῖα τοῦ κόσμου de Gal. IV, 3; Col. II, 8 y 20. Cf. Delling (1971) para una introducción a la problemática.

110. Talmon (1977), en su análisis detallado del significado de la palabra bíblica *har* (montaña), afirma típicamente: «Die biblishen Denker lehnten die mythische Vorstellung von Raum als unveränderlich heilig ab.» (p. 470) Pero tiene que conceder que «Heiligkeit kommt einem Raum nur durch eine Verbindung mit dem Gott Israels zu» (*ibid.*) y reconocer que la Biblia está llena de tales hierofanías cósmicas. Incluso Jerusalén (del cananeo *ursalimmu*) es santa antes de los hebreos y el mismo nombre transpira el nombre del Dios mesopotámico Salim o Sulmanu (p. 480). Aduzco esto para mostrar que incluso en una de las tradiciones más históricas el elemento cósmico no ha desaparecido.

111. Cf. el estudio clásico de Otto (1963), y Eliade (1959), Callois (1950), etc.

112. Cf. Eccles. I, 11-20 para una formulación posterior de esta idea en la tradición hebrea.

113. Gén. I, 26.

114. ...«*sagrado* y *profano* son dos modos de ser en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre en el curso de la historia». Eliade (1959), p. 14.

115. Cf. Ries (1978).

116. Para los temperamentos místicos la revelación podría interpretarse como el hecho de cubrir con un velo de formas y conceptos la Nada inefable e invisible de la realidad.

117. Cf. Marcus Aurelius, *Meditationes* VI, 38: «Considera frecuentemente la conexión de todas las cosas en el universo y su relación unas con otras. Pues en cierto modo todas las cosas están implicadas con otras, y todas de esta manera son amigas de otras; pues una cosa se pone en orden después de otra, y esto en virtud del movimiento activo, la conspiración mutua y la unidad de la sustancia».

118. Cf., entre otros, los penetrantes análisis de Martin (1969 y 1978); Todrank (1969), esp. 15-33 para un esbozo de la problemática cristiana; Gilkey (1970), pp. 3-34 para el impacto del pensamiento científico sobre la teología tradicional y pp. 101-136 para un intento de síntesis, y Richard (1967).

119. Cf. el libro de Otto (1965), cuyo título original es *Das Heilige*, traducido al inglés como *The Idea of the Holy* («lo santo»). También el título de Eliade (1957) era *Das Heilige und das Profane* [«Lo santo y lo profano»], traducido al inglés como *The Sacred and the Profane* («Lo sagrado y lo profano»).

120. Cf. Benveniste (1969), pp. 179-207.

121. Cf. Otto (1965), passim, especialmente su análisis de la naturaleza repulsiva, atemorizadora y misteriosa de lo numinoso.

122. *Odas Ístmicas*, V, 14.

123. 441-442.

124. Eclo. (Sirácida) III, 22.

125. Gén. I, 27.

126. Gén. III, 5.

127. Gén. III, 24.

128. Ecl. (Cohelet) III, 11 según la Vulgata: *et mundum tradidit disputationi eorum.*

129. Mt. XXVII, 51; Mc. XV, 38; Lc. XXIII, 45.

130. Cf. Lc. XV, 7: hay más júbilo en el cielo por la conversión de un pecador... Cf. también las famosas observaciones de Orígenes sobre la dudosa existencia del infierno. ¿Puede haber auténtica felicidad en el Paraíso desde el momento en que hay un infierno desde donde llegarían los gritos de sufrimiento de los condenados a los oídos de los bienaventurados?

131. Mt. VI, 10.

132. Cf. Panikkar (1979/7).

133. Cf. Gén. XI, 1-9 y mi comentario en Panikkar (1979/2).

134. Sin citar a san Agustín uno se acuerda de una idea central de las Upanishad: «La propia existencia (*svayambhū*) hizo aberturas hacia fuera. Por tanto uno mira hacia fuera, no dentro (de uno mismo –*na antar ātman*). Pero cierto sabio, deseando inmortalidad, giró los ojos hacia dentro y vio el *ātman* dentro». KathU IV, 1 (cf. KathU III, 13) Ê y otros muchos textos.

135. Cf. Panikkar (1975/1).

136. Cf. Eickelschulte para un breve resumen de la historia de la expresión *kath'autó*. La libertad es «der positive Begriff des An-sich überhaupt», dice Schelling en su obra sobre la libertad (*apud* Eickelschulte, p. 353).

137. Cf. Nāgārjuna, *Mādhyamika-kārikā* XXV, 19.

138. Cf. I Cor. XV, 28.

139. Cf. la bella reflexión de Fingarette (1972), donde describe la «Human Community as Holy Rite» en la visión de Confucio.

140. Cf. Ecl. (Cohelet) I, 11-20.

141. Cf. Íankara, *Vivekacūḍamaṇi*, 8; 17; etc.

142. Cf. la expresión helénica «el mundo está lleno de Dioses», y los comentarios de Gilson (1941), pp. 1-37, sobre ella en un capítulo sobre «Dios y la filosofía griega».

143. Cf. Olson-Rouner (1981), y Baum-Greeley (1973) para una selección de artículos sobre este tema. Cf. también, evidentemente, las muchas contribuciones de M. Eliade y la provocativa de Dupré (1972).

144. Cf. Panikkar (1974/3, 1979/7).

145. Cf. Gutiérrez (1975), como un ejemplo entre muchos otros.

146. Cf. Lc. XVII, 21.

147. Cf. mi artículo no publicado: «Das Heil der Welt» donde intento mostrar esta dialéctica. Cf. e.g. BG VII, 3: *Dhammapada*, VI, 10, (85); Mat. XXV, 14; etc.

148. Cf. Panikkar (1983/11).

149. Es patético presenciar las confrontaciones no violentas de muchos movimientos antinucleares con la policía y la ley. Quieren protegernos de

un crimen contra la humanidad y el cosmos entero, y son encarcelados por infringir un pequeño párrafo de la ley que prohíbe entrar en una propiedad privada. Son tratados como carteristas y criminales por los que se consideran portadores del destino de la tierra. El gran Sanhedrín vio claramente lo que ocurría con Jesús, pero sólo lo pudo condenar por la violación de un detalle menor que vulneraba la ley del sabbath.

150. Es sorprendente que mientras que Occidente está asustado por la posibilidad del «invierno nuclear» las poblaciones tradicionales de la India rechacen que se les pretenda asustar con esto. Viven en otra cosmovisión.

151. Cf. Kaufman (1983).

152. Cf. Gilkey (1970); Barbour (1980).

153. Cf. Toulmin (1982) para el creciente interés de la ciencia contemporánea por la cosmología.

154. Cf. Santillana (1955), la segunda frase de cuyo libro es: «Al intentar aclarar el complejo trasfondo de *Diálogo sobre los grandes sistemas del mundo* de Galileo, me di cuenta del drama que tuvo una parte decisiva en ese acontecimiento decisivo de la historia moderna, la secularización del pensamiento. (vii)

155. Descartes, *Discours de la méthode*, I, 1934, p. 7.

156. Cf. Berman (1982) para un comentario devastador sobre la tragedia de la modernidad.

157. Cf. como ejemplo M. Aurelius, *Meditationes*, IV, 40 (Long [1952], p. 267). Cf. Schlette (1993).

158. Cf. ejemplos en Chadwick (1975).

II. La secularización de la hermenéutica

1. Mt. XVI, 16.

2. Cf. Panikkar (1973/14).

3. Cf. Hans Urs von Balthasar (1975), p. 29.

4. Cf. las teologías de Śankara y Rāmānuja que giran entorno a este problema.

5. La expresión del Concilio de Latran IV (1215) quizá podría servirnos de divisa para expresar esta mentalidad. «*Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*» (Denz. Schön. 806). («Entre el creador y la criatura no puede hacerse hincapié en su semejanza sin subrayar su mayor desemejanza») No nos toca ahora comentar el contexto de esta sentencia que no quiere debilitar la afirmación del hombre creado a imagen y semejanza de Dios según Gén. I, 26.

6. Cf. Denz. Schön, 125.

7. Cf. Denz. Schön, 301-302.

8. Cf. también las definiciones del Concilio de Efeso en Denz. Schön, 250 sg.

9. Cf. la condena de los monotelitas por el III Concilio de Constantinopla en 680-681 (Denz. Schön, 550 sg.).

10. Cf. la audaz definición del Concilio de Quiercy (Oise) en 853: «Christus Jesus D.N., sicut nullus homo est, fuit vel erit cuius natura in illo assumpta non fuerit...» (Denz. Schön, 624) («así como no hay, hubo ni habrá hombre en quien su naturaleza no haya sido asumida en él, Nuestro Señor Jesucristo» ... [el texto sigue] «así no hay, ni hubo ni habrá hombre por quien él no sufrió su pasión»).

11. Cf. Panikkar (1971/2), pp. 205-230, para el enriquecimiento posible de la teología de la redención por la idea de karma.

12. Cf. Rom. V, 12 sg.

13. Cf. el texto del Concilio Vaticano I (1870): «... praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt» (Denz. Schön, 3015)

14. Cf. Vaticano II, *Constitutio Dei Verbum*, I, 5 y I, 6 que cita también el capítulo paralelo de Vaticano I (Denz. Schön. 3005).

15. La traducción más exacta de *bar-nasha* (en arameo *bar nâsâ*) no es la traducción literal de υἱος τοῦ ἀνθρώπου, sino más bien ἄνθρωπος (como en alemán *Menschenkind*, remarcó O. Cullman en su *Christologie*), pero en un sentido cósmico y sagrado de hombre celeste y sin duda plenamente hombre. Cf. el sentido del *puruṣa* védico. Después de San Ignacio de Antioquia, quien, al comentar Rom. I, 3, añade τῳ υἱῳ ἀνθπώπου καὶ υἱῳ θεοῦ («*filius est hominis et Filius Dei*») *Epist. ad Ephes.* XX, 2 (PG 5, 661), la expresión puede ser utilizada para designar la humanidad plena de Jesucristo. Es bien conocido que las casi 70 veces que la palabra es empleada en los Evangelios siempre es pronunciada por Jesús y nunca por sus interlocutores.

16. P. Debognie habla del «realismo psicológico del sentido religioso» como de una de las originalidades de los representantes de la *devotio mo-*

derna del siglo XV. Cf. Beauchesne (1937-95), *sub hac voce*. Pero hay que esperar a los siglos siguientes para asistir al desarrollo de las devociones al Sagrado Corazón, a la Sangre Preciosa, a las Cinco Llagas, etc.

17. Col. I, 15.

18. Jn. XIV, 16.

19. I Tim. II, 5.

20. Jn. XIV, 9.

21. Cf. Panikkar (1998/XXIII), pp. 38-45.

22. «*Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. ... Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum*» (D. Thomas. *Sum. Theol.* I, q. 34, a. 3). Cf. los comentarios de los místicos a Job XXXIII, 14 y Salm. LXI, 12. Cf. también las afirmaciones de M. Eckhart: «*eodem et pari amore, quo se ipsum amat, nos amat. ... Quarto, quia amor, quo nos diligit, est ipse spiritus sanctus*» (*Sermo* VI, 1 n. 55); «*Rursus etiam deus..., non intensius diligit unum aut aliquid aut omnia quam omnia unum, sed nec se ipsum quam aliud quodlibet*» (*Sermo* X, n. 108).

23. He aquí un ejemplo extremo; sucedió en el País Vasco durante los primeros meses de la guerra civil española: un pastor protestante intenta convencer a los obreros que se declaraban cristianos pero que luchaban contra la Iglesia católica, que el cristianismo les da la razón y que están en posesión de la verdad, puesto que el Evangelio está de su parte, etc. Le insultaron y no le dejaron continuar: «Hemos abandonado la única y verdadera Iglesia, fuera de la cual no hay salvación, ¿y ahora quieres que nos metamos en una secta herética?».

24. Cf. la conmovedora confesión de Garaudy (1973), pp. 13-32, donde cita la frase de X. Léon-Dufour: «Si quiero hablar a Jesús como a una persona individual, no lo consigo como no sea el Jesús de antes de Pascua». Todo el cuaderno es un ejemplo excelente para ilustrar el esfuerzo actual de una nueva comprehensión de la interpretación secularizada de Cristo.

25. Un estudio de las contribuciones a las Asambleas generales del Concilio Ecuménico de las Iglesias podría ofrecer por sí solo los materiales para discernir esta doble mentalidad. Cf. los volúmenes de «The Ecumenical Review».

26. El ejemplo de Cristo no deja de tener interés para los casos paralelos en otras culturas. Actualmente asistimos, por ejemplo, a un esfuerzo de interpretación de Buddha en términos marxistas, y de los Dioses hindúes en un sentido secular.

27. La bibliografía sobre la hermenéutica es inmensa. Cf. los buenos resúmenes de Ebeling (1959), Lehmann (1968) y Gadamer (1974), como también las Actas de Castelli (1961, 1962, 1963, 1974, 1976).

28. Cf. la diferencia entre el «tiempo de los Dioses» y el «tiempo de los hombres» en los Brāhmaṇa, donde Prajāpati se toma mil años para realizar los mismos ritos que los hombres realizan en una hora (SB, X, 4, 4, 1 sg.); o en los Purāna, donde media hora pasada junto a los Dioses equivale a miles de años humanos (*Brah. Vair. Pur.* II, 13, 51).

29. Cf. los mitos etiológicos en SB II, 4, 2, 1 sg.; *Markandeya Pur.* III; *Brah. Vair. Pur.* I, 9, 49 sg.; etc.

30. En el fondo es imposible estar en dos mundos a la vez. Pero se puede vivir en un horizonte personal que abraza más de un mundo cultural. La reacción actual en la India contemporánea ante el fenómeno del milagro, por ejemplo, en el caso de Satya Sai Baba, es revelador. Para unos el milagro es un hecho que no necesita más explicación que la salida del sol. Para otros, hay una explicación apta y convincente (que muchos en la India llaman «científica»), y finalmente, otros lo rechazarán como si fuera una superchería, precisamente porque no hay una explicación racional convincente. Lo que es interesante en este caso es la coexistencia de tres visiones del mundo, incluso entre los innumerables devotos de Sai Baba.

31. Para el caso semejante de la «teología fundamental», cf. Panikkar (1969/12).

32. Cf. el texto citado de Vaticano I, y nótese que el famoso «sobrenatural» sólo pertenece al orden del conocimiento, aunque dentro de una epistemología profundamente realista.

33. Cf. Panikkar (1979/XXII).

34. La intuición buddhista se podría resumir quizá diciendo que el no-ser, al que hay que llegar forzosamente por el pensamiento, no existe: el no-ser no es.

35. Sería importante comparar esta visión «secular» del mundo con una cierta concepción india en la que el tiempo (*kāla*) está en el corazón mismo de toda la realidad. Cf. AV XIX, 53 y 54.

36. Cf. Panikkar (1975/1) para una descripción de la experiencia de la tempiternidad.

37. Cf. Nāgārjuna, *Madhyamika-karika*, XXV, 19.

38. Cf. las distintas contribuciones en *The Word out of Silence*, en *Cross-Currents* (1975).

39. Cf. Castelli (1963), p. 14.

40. Cf. Betti (1955).

41. «Il semble ... que vous avez voulu dire qu'il y a quelque chose de plus que l'herméneutique. ... et c'est le péril de l'herméneutique d'être un discours sur le discours...», dijo Ricoeur a propósito de mi contribución *Sur l'herméneutique de la tradition dans l'hindouisme* en el Coloquio organizado por E. Castelli: *Ermeneutica e tradizione* (1963, pp. 366-367). Ricoeur había escrito el año anterior: «Bien plus, il n'y a pas d'herméneutique générale pour l'exégès: il y a seulement des théories herméneutiques séparées et opposées», Ricoeur (1962), p. 21.

42. Cf. la encíclica de Pablo VI *Mysterium Fidei*, de 1965. Traducimos algunos extractos porque son paradigmáticos: «La Iglesia ... durante siglos ha establecido, con cuidado y con la ayuda del Espíritu Santo, una norma de lenguaje ... Esta norma, ..., debe preservarse religiosamente, y que nadie pretenda cambiarla según su capricho o bajo el pretexto de una ciencia nueva.... estas fórmulas [dogmáticas] ... expresan conceptos que no están vinculados a ninguna forma ni a ninguna fase particular de la cultura humana, ... están adaptadas a los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares.» AAS (1965), p. 758.

43. N. Bohr veía en su hipótesis de la complementariedad más que una solución pragmática de este problema molesto después de Planck y Einstein, y del que Heisenberg (1969) se dio cuenta desde el principio. Cf. los comentarios de este último en su autobiografía: *Der Teil und das Ganze* (1969).

44. Un ejemplo esclarecedor del tema de la complementariedad de las interpretaciones es el artículo de Reicoeur (1962), pp. 19-34, donde muestra cómo de la fenomenología de la religión y de la hermenéutica psicoanalítica de la religión, aunque sean «des herméneutiques ... opposées», se puede de todas maneras «montrer leur fonction complémentaire».

45. Cf. Dupuis (1974), pp. 383-384, con la bibliografía contemporánea sobre el tema.

46. La fórmula fue definida en el segundo Concilio de Lyon (Ecuménico XIV) de 1274. Cf. Denz. Schön. 850.

47. «Ecce enim occidentales orientalesque patres post longissimum dissensionis atque discordiae tempus... Post longam enim laboriosamque indaginem,...» (*loc. cit.*). Destaquemos también: «magno studio invicem usi sunt, ... summa cum diligentia et assidua inquisitione discuteretur» (*ibid.*).

48. El texto conciliar destaca solamente que no hay incompatibilidad voluntaria: «Graeci ... non hac mente proferunt ut excludant Filium; ... Latini, ... non se hac mente dicere ... ut excludant Patrem, ... tandem in infrascriptam sanctam et Deo amabilem eodem sensu eademque mente unionem unanimiter concordarunt et consenserunt» (*loc. cit.*).

49. Cf. Marcel (1944), pp. 37-86.

50. Cf. R. Panikkar (1970/1), pp. 423-453.

51. Es bien sabido que esta «confianza» automática en la salida del sol no ha existido siempre; el hecho que el sol deba levantarse necesariamente siguiendo un orden natural no es tan evidente. En muchas religiones hay ritos cuya función es la de contribuir a hacer salir el sol. «Por la mañana el sol no se alzaría si el brahman no ofreciese el sacrificio». Cf. SB II, 3, 1, 5. Cf. también la conclusión de la película *Orfeo negro*. Lo que es también un error hermenéutico es interpretar este ejemplo con una mentalidad de una cosmología muerta, mecánica y esclava de una causalidad mecanicista.

52. «... *nicht* ein *jenseits* des Bewusstseins, sondern ein *vor* ihm Liegendes», describe Max Müller (1962) como una de las acepciones de *transzendental*, *sub hac voce*.

53. «Ihr Gegenstand [el de la filosofía trascendental] ist daher weder das Sein noch das Denken, weder das Subject noch das Object, sondern die je schon im akthaften Wissen gegebene Einheit von Bewusstheit und Sein». Baumgartner (1968-1970), *sub voce Transzendentalphilosophie*.

54. La teología trascendental, dice Karl Rahner (1968-1970), consiste en la cuestión: «ob eine «transzendentale» Fragestellung der Möglichkeit einer Erkenntnis im Subjekt selbst hinsichtlich eines Gegenstandes der Offenbarung und des Glaubens (des Gegenstandes überhaupt und bestimmter Gegenstände) gestellt werden kann», *sub hac voce*.

55. Cf. el ejemplo de los dogmas como cánones por los que se alcanza la *res significata*. Cf. las expresiones tomistas: «actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem». *Sum. Theol.* II - II, q. 1, a. 2, ad 2, etc.

56. Cf. la obra fundamental de Gadamer (1960).

57. Cf. las líneas siguientes de Karl Rahner (1968-1970): «Mancher, der die orthodoxe Formeln der Christologie ablehnt (weil er sie falsch versteht), mag *existentiell* den Glauben an die Menschwerdung des Wortes

Gottes dennoch echt und glaubend vollziehen. ... Mancher begegnet Jesus Christus, der nicht weiss, dass er denjenigen ergreift, in dessen Leben und Tod er hineinstürzt als in sein Geschick. ... Wer sein Menschsein ganz und ohne Vorbehalt annimmt (und es bleibt dunkel, wer es wirklich tut), der hat den Menschensohn angenommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat», *sub voce Jesus Christus.*

58. La expresión «eliminar al turco pero no al hombre» aparece muchas veces en los textos de Erasmo. Cf. *Enchiridion*, VI. El sentido que Erasmo da a estas palabras es que hay que matar al mal y no al hombre: *turcam occidat, not hominem.*

59. Cf. Panikkar (1961/4), pp. 117-142.

60. Es sabido que lo que se llama «conciencia crística» es considerado como el grado supremo de realización en muchas escuelas hindúes de espiritualidad.

61. «Qui comprend comme vous les dogmes chrétiens? ... Qu'importerait que vous eussiez seul gardé la véritable tradition de Jésus, si ceux que sont les chrétiens l'avaient oubliée? Que serait une religion mal comprise par tous ses fidèles sauf un?», escribía ya el 17 de marzo de 1907 Jacques Rivière (1926), p. 30, en su segunda carta a Paul Claudel.

62. Cf. la frase de K. Jaspers (1962), p. 52: «Wir Abendländer alle sind Christen».

63. Estoy de acuerdo en el peligro «dass aus einem entmythologisierten, säcularisierten Bild der Welt ein neuer Mythos wird». Feiner-Vischer (1973), p. 279. La cuestión es que para un buen número de filósofos e historiadores de las religiones la palabra mito tiene otras connotaciones. Cf. toda la sección *Säkularisierung und Christusbekenntnis*, pp. 277-280, que se pregunta sobre el porqué de la *Fremdheit* de las fórmulas tradicionales para el hombre actual, y nos pone en guardia contra un *Interpretationschristentum* que sería estéril.